
فكرة الزمان عند الأشاعرة

الطبعة الأولى

١٤٢٠ هـ = ٢٠٠٠ م

رقم الإيداع
٢٠٠٠/٢١٩٤

الترقيم الدولى .I.S.B.N

977 - 5046 - 65 - 3

الشركة الدولية للطباعة

المنطقة الصناعية الثانية – قطعة ١٣٩ – شارع ٣٩ – مدينة ٦ أكتوبر

☎ : ٣٣٨٢٤٠ – ٣٣٨٢٤١ – ٠١١/٣٣٨٢٤٢

فكرة الزمان عند الأشاعرة

تأليف

الدكتور عبد المحسن عبد المقصود محمد سلطان

الناشر مكتبة الخانجي بالقاهرة

إهداء

إلى روح أبى الحبيب الذى شجعنى على الإستمرار فى طريق العلم والذى بثَّ فيَّ روح المثابرة والإقدام .

وإلى روح أمى العزيزة التى سهرت تغمرنى بحنانها وتضعنى داخل قلبها الكبير ...

أهدى هذه الدراسة العلمية التى أبغى بها وجه الله تعالى داعيًا إيَّاه أن يشملهما برحمته الواسعة ، وأن يجعلهما من أهل الدرجات العليا فى جنات النعيم ... آمين .

د. عبد المحسن عبد المقصود محمد سلطان

مقدمة المؤلف

هذا الكتاب عبارة عن بحث لرسالة ماجستير ، تَقَدَّمْتُ بها إلى كلية الآداب جامعة القاهرة ، تحت إشراف الأستاذ الدكتور عاطف العراقى أستاذ الفلسفة بالكلية . وقد نوقشت هذه الرسالة فى تمام الساعة الخامسة من مساء يوم ١/٧/١٩٨٧ وكانت لجنة المناقشة مكونه من :

١ – الأستاذ الدكتور عاطف العراقى : أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة – مشرفاً

٢ – الأستاذ الدكتور حامد طاهر : أستاذ الفلسفة بكلية دار العلوم – عضوا .

٣ – الأستاذة الدكتورة زينب خضيرى : أستاذة الفلسفة بجامعة القاهرة – عضوا .

وفى نهاية المناقشة قررت اللجنة منحى درجة الماجستير بدرجة جيد جداً . كما أوصَتْ اللجنة بطبع الرسالة للإستفادة بما جاء فيها من معلومات . وهاأنذا أقوم بذلك ، راجيًا الله تعالى أن يجعل فى هذا العمل خيرًا ، وأن أكون قد ساهمت بتلك المعلومات المتواضعة التى توصَّلْتُ إليها بعد عناء ليس بالقليل ، والتى لم أكن أبغى بها – قبل أى شئ – إلَّا وجه الله تعالى ؛ فى إضاءة جزء من طريق المعرفة أمام ذوى العقول أو أولى الألباب . ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [النحل : ٧٨] .

فاللهم اجعل فى ذلك خيرًا ... يارب العالمين ..

د . عبد المحسن عبد المقصود سلطان

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة

يعتبر البحث فى مشكلة الزمان ، من البحوث التى تحتل أهمية كبيرة فى تاريخ الفكر الفلسفى ، وخاصة الفكر الفلسفى الإسلامى ، إذ أن البحث فى هذا الموضوع قد ارتبط ارتباطا مباشرا ، بالبحث فى مشكلة فلسفية عويصة ، تضاربت حولها الآراء ، ألا وهى مشكلة « قدم العالم أو حدوثه » ، وذلك بالإضافة إلى غيرها من المشكلات الفلسفية الهامة ؛ مثل مشكلة الأبدية أو الفناء ، وما يليها من مشكلات مثل مشكلة البعث ، ومشكلة الخلود .

كَثُرت البحوث التى تناولت هذا الموضوع ، لِما له من أهمية دينية وعقلية كبيرة ؛ إلا أن هذه البحوث ، كانت متفرقة . فلم يتناول أى منها الموضوع بصفة متكاملة ، تتطرق إلى كل جانب من جوانبه ، حتى ينتهى إلى وحدة موضوعية شاملة تؤدى إلى معرفة واضحة وصريحة وصحيحة ، يمكن أن يهتدى بها ، ويطمئن ويستريح إليها العقل .

ومن المُعتقد أن هذا الغرض ، لا يتحقق بالصورة المطلوبة ، إلا بعد مناقشة جميع جوانب الموضوع ، فى ترابط وتسلسل ؛ ومن خلال مصدر فكرى أمين وصادق ، يمكن الثقة بآرائه ، والإطمئنان إليها ؛ سواء فيما يتعلق بالعقيدة أو بالعقل ؛ وبحيث يكون خاليا من الشطحات الفكرية ، ومن الجمود الفكرى .

ولم يكن هناك أفضل من التيار الأشعرى ، الذى يُعتبر من أهم وأقوى تيارات الفرق الإسلامية الكلامية ؛ لكى يكون مجالا لدراسة هذا الموضوع ، وبحثه ، كما هو مطلوب .

ورغم تميز التيار الأشعرى ، بالاعتدال والإتزان ، إلا أنه مع ذلك – يتصف بالحماس الشديد ، دفاعا عن الشريعة من كل ما يمكن أن يمسها ، وخاصة ، ما يتصل منها ، بالذات الإلهية المقدسة ، مع عدم المساس – فى ذات الوقت – بالحقائق العقلية التى يتفق عليها الجميع .

كما أن فرقة الأشاعرة ، تتمتع بقُربها الشديد ، من قلوب وعقول عامة المسلمين وخاصتهم ، واحترام عقول غير المسلمين ، من المفكرين وأصحاب الأديان .

فكانت من أجل ذلك ، أجدر التيارات الفكرية ، وأَوْلاَها ، بأن تكون مجالا ، لبحث هذا الموضوع الفلسفى الهام ، الذى اختلفت حوله الآراء ، منذ العصور القديمة وحتى الآن . ومن هنا ، كان هذا البحث ، الذى نحن بصدده .

وفكرة الزمان ، هى فكرة البحث عن أصل هذا الكون ، وعن حقيقته ومصيره ؛ لذا فهى تحمل كثيرا من المشكلات الفكرية ، الناتجة عن اختلاف الآراء ، التى بَحَثَتْ جوانب هذا الموضوع .

فإذا ما نُظر إلى هذه الفكرة ، نظرة شاملة ، من الجانبين الدينى والعقلى ؛ فسنجد أنها تتعلق مباشرة ، بالبحث عن القوة العظمى ، التى كانت سببا فى وجود هذا العالم ؛ وكيفية إيجاده ، ومتى وُجِد .. ؟

وأول الأفكار التى تطفو فى العقل الإنسانى ، عند التفكير فى هذا الموضوع ، هى فكرة الخَلْق . فقد أصبحت هذه الفكرة الفطرية ، مجالا لكثير من المشكلات التى نشأت من الإختلاف حول مفهوم الخلق . ومرجع هذه الإختلافات ، هو طبيعة الخَلْق ؛ هل هو خَلْق مباشر من الله تعالى ، أم عن طريق وسائط ؟ وهل الخلق ، اختراع كامل من لا شئ سابق أم من مادة وصورة سابقتين ، أم من مادة سابقة فقط ؟ فكان الخلق عبارة عن تحريك المادة والصورة الكامنة فيها لخروج أشياء العالم .. أو تثبيت الصور فى المادة الأزلية لتشكيل أشياء العالم ... ؟

من هنا نشأت الاختلافات ، حول الفكرة الأساسية فى هذا الموضوع ، وهى فكرة « قدم العالم أو حدوثه » . فَمِنْ قائل « أن العالَم مُحدث ، خُلق بعد عدم سابق غير مقدَّر بزمان » ، وهم المتكلمون ، ومنهم من قال ، أن العالم أزلى أبدى ، وُجد منذ الأزل عن طريق الحركة الأولى الصادرة من المحرك الأولى الأزلى ، وهو الله تعالى ؛ فحرك المادة والصورة الأزليين ، وجمع بينهما فخرج العالم بأشيائه ، وهو أرسطو ؛ ومنهم من قال ، أن العالم قد خُلق منذ الأزل عن طريق تثبيت الصور

فى المادة الأزلية السابقة ، وهو مايعرف بالتشكيل ؛ وقائل هذا هو ابن سينا ؛ وغير ذلك من الآراء التى تدور حول هذه الأفكار .

وإذا كانت الآراء قد اختلفت حول مفهوم الخلق وطبيعته ، أو حول مشكلة قِدَم العالم أو حدوثه ؛ فإن ذلك قد دعا المتكلمين الإسلاميين ، إلى إبراز الصفات الإلهية ، التى تميز الله سبحانه ، بالقدرة الشاملة على كل شئ . فانطلق الأشاعرة من هذا الأساس الدينى ، لكى يصلوا منه إلى نتائج عقلية ، تثبت القدرة الشاملة لله تعالى على كل شئ ؛ ثم وضعوا تحت هذا المعنى الشامل ، أن الله تعالى ، قد خلق العالم من العدم ، بعد أن كان الله سبحانه ، وحده ولا شئ معه ، ثم أرادت مشيئته ، فأبدع العالم ليس على مثال سابق ، واخترعه ليس من مادة سابقة .

لكن مشكلات فكرية أخرى حدثت ، فلماذا أحدث الله العالم بعد عدم ، وفى هذا الوقت الذى وُجِد فيه ، ولم يُحدِثه قبل ذلك أو بعد ذلك ؟ ولماذا عطَّل الله تعالى صفاته الأزلية عن الفعل منذ الأزل ؟ فهل كان هناك مانع يمنعه تعالى عن الفعل ؟ وإذا كان الله تعالى هو علة العالم ؛ فلماذا لا يظهر المعلول مع العلة ؟

إلَّا أنه كانت لِصفة الإرادة الإلهية بالذات ، شأن كبير عند مناقشة الأشاعرة لهذه المشكلات . فقد استخدم الغزالى هذه الصفة بمهارة فائقة للرد على هذه الشكوك ، وإظهار عدم أهميتها وفسادها ؛ وذلك خاصة فى كتابه « تهافت الفلاسفة » . كما تناول الشهرستانى هذه الصفة ، لهذا الغرض ؛ وكذلك عدد آخر من زعماء الأشاعرة .

تناول الأشاعرة ، بزعامة إمامهم ، الشيخ أبو الحسن الأشعرى ، منذ القرن الرابع الهجرى تقريبا ، بَحْث ومناقشة كل هذه المشكلات ، التى نتجت عن الفكرة الرئيسية ؛ وهى قِدم العالم أو حدوثه ، فاتبعوا فى ذلك منهجا عقليا مَبْنِيٌّ على مقدمات ونتائج ، فأمكن لهم باستخدامه ، المحافظة على الأسس الدينية ، وأن يجابهوا من أجل ذلك ، المحاولات العقلية الفلسفية التى شككت فى حدوث العالم ، أو صَرَّحت بأزليته ؛ مستخدمين فى ذلك ، نفس الأسلحة العقلية التى استخدمها الفلاسفة ؛ لأنهم قد اعتبروا التشكيك فى حدوث العالم ، والقول بأزليته ، هو تشكيك فى القدرة الإلهية الشاملة وفى الإرادة الإلهية الحرة المطلقة ،

وبالتالى ؛ التشكيك فى تنزيه الله تعالى عن أى نقص ، وفى تقديسه وكماله المطلق .

ومن أهم الأسلحة العقلية التى استخدمها الأشاعرة لإثبات حدوث العالم ونَفْى أزليته ؛ نظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذى لا يتجزأ . وهى نظرية عقلية طبيعية ودينية ، أثبت الأشاعرة من خلالها ، حدوث العالم عن طريق حدوث أو خَلْق المادة الأولية ، وهى ذرات أو أجزاء صغيرة جدا لا تنقسم ؛ وخَلْق الأعراض التى تُحمل على تلك الذرات ، فتتكون أشياء العالم . وهذا يتم عندما تشاء إرادة الله وحده ، وعن طريق قدرته المطلقة .

وإذا كان الأمر كذلك فيما يتعلق بمشكلة القدم أو الحدوث ، أو مشكلة الأزلية ؛ فإن هناك فكرة أخرى ، تطفو فى العقل الإنسانى ، تكوِّن مع فكرة الخلْق أو الحدوث السابقة ؛ بُعْدَىْ فكرة الزمان ؛ أَلَا وهى فكرة « الأبدية » أو الفناء « للبحث عن نهاية العالم » . ففكرتَىْ الخلْق والفناء اللتين تُكوِّنان بُعدَا الزمان عند المتكلمين الإسلاميين ، يقابلهما فكرتَىْ الأزلية والأبدية عند الفلاسفة .

كان من الطبيعى أن تمتد المشكلات الفكرية لهذا الموضوع إلى ما يتعلق بالبحث عن النهاية . فهل لهذا العَالَم نهاية أم أنه أبدى ؟ . وإذا كان له نهاية ، فلماذا ؟ ومتى تكون ؟ وماذا بعدها ؟ ..

وهذا الجانب من فكرة الزمان ، هو ما يُؤَرِّق العقل البشرى ، الذى يتطلع دائما إلى معرفة مصيره ، وما سوف يكون من أحداث بعد مرحلة الموت أو الفناء ، وهذا ما حاول الأشاعرة البحث عنه ، معتمدين فى ذلك الجانب ، على الشرع أكثر من اعتمادهم على العقل .

فكان لابد لهم من أن يتعرضوا بالرد على تلك الأقوال التى تنفى الفناء وتعتقد فى أبدية العالم ، والتى ذكرها القرآن : ﴿ وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾ [الجاثية : ٢٤] .

كان من الطبيعى أن يكون رأى القائلين بأزلية العالم ، هو قولهم كذلك بأبديته . ولهم فى ذلك حجج أيضا ؛ أهمها حجج أرسطو وجالينوس .

فقَال أرسطو بدوام دَوْرَتَىْ الكون والفساد فى العالم . فما يَفْسَد أو يهلك فى العالم يُعوَّض بما يتجدد ويتكوَّن فى العالم . وهكذا يظل العالم فى حالة اتزان أبدى ، بين التكوين والفساد .

أما جالينوس فإنه يقول بعدم فساد الكواكب منذ وجودها حتى الآن لذا يجب أن يُقاس على ذلك ، استمرار دوامها فى المستقبل إلى مالا نهاية .

ومن البديهى أن يكون أصحاب الحدوث ، هم القائلون بالفناء ، ونَفْى الأبدية . فأثبت الأشاعرة إمكان فناء العالم ، وعدم استحالة ذلك عقليا ، ويؤكدون ذلك شرعيا . فكل ما كان ذو بداية ، فله نهاية ؛ وهذا مُشاهَد أمام الجميع . ويقول الله تعالى : ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴾ كما يقول سبحانه : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ﴾ . [الرحمن : ٢٦ ، القصص : ٨٨] .

وإذا كان الفلاسفة يستشهدون بقوانين الطبيعة ؛ فإنه بالرجوع إلى صفات القدرة والإرادة والعلم الإلهية ؛ يمكن استنتاج ، عدم ضرورة الإلتزام بالقوانين الطبيعية من جانب الله تعالى . فإن الله سبحانه ، قادر على إيقاف الحياة فى العالم ، وإبادة كل شئ ، فى لحظة من اللحظات ، عندما تقتضى إرادته ذلك . وحينئذ يكون الفناء . ﴿ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ [يس : ٨٢] . فالقدرة التى خَلَقَتْ هى التى تُفِنى ، وهى التى تُعيد الخَلْقَ ، فتنشئ النشأة الآخرة ؛ كل ذلك يتم ، بناء على إرادة الله وحده .

هذا هو مذهب الأشاعرة ، فى القدرة الإلهية على كل شئ ؛ فالله تعالى هو الفاعل على الحقيقة لكل شئ فى الوجود ؛ وما قوانين الطبيعة إلَّا نوع من العادة ، يحدث أمام الناس حتى يستمر العالم إلى لحظة فنائه .

لذا كان من أهداف الأشاعرة ، إثبات صحة الفناء وفى نفس الوقت – إثبات فساد فكرة الأبدية عند الفلاسفة ؛ فلا يوجد ما يمنع الفناء الجزئى المشاهَد فى كل لحظة فى هذا العالم ، من أن يكون فناءً شاملا ، فى لحظة من اللحظات التى يُقدِّرُها ويحددها الخالق وحده ؛ فيتم فناء العالم ، وَتَتَحقَّقَ نهايته .

وقد استند الأشاعرة كذلك على فكرة هامة ، فى إثباتهم للفناء ؛ هى فكرة الجزاء . فإذا لم يكن هناك فناء ، فلن يكون بعث ، ولا حساب ولا جزاء .

ولولا الإحساس الداخلى فى كل نفس بشرية ، بضرورة وقوع كل هذه الأحداث وانتظار المصير الذى سينالها فى الدار الآخرة ؛ لتَضاعَفَ الدمار والآلام فى هذا العالم ، عدة أضعاف عَمَّا هو عليه الآن . فإذا كان العالم أبديا ، لَانْتَفَى هذا الإحساس ؛ لأنه لن يكون هناك خوف من حساب أو عقاب ؛ فما هى إلَّا حياة واحدة ، يفعل فيها كل إنسان ، ما يحلو له غير مكترث بأى قِيَم ؛ وبما يمكن أن يمسَّ الآخرين بسبب عَبَثِهِ وفساده ؛ ولعل هذا هو طريق بعض المفسدين فى العالم ﴿ وَقَالُوٓاْ إِنْ هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ﴾ [الأنعام : ٢٩] . ففكرة الجزاء إذًا فكرة أخلاقية ؛ إلَّا أن لها دور عقلى وشرعى .

يلى مرحلة الفناء عدة مراحل أخرى لاحقة لفكرة الزمان . وذلك حتى يتحقق الهدف النهائى من وجود العالم ، وحتى يتحقق الجزاء . تبدأ هذه المراحل بمرحلة البعث ؛ فَيُبْعَثُ الناس من جديد ، بعد الموت أو الفناء . وقد أطلق المتكلمون على هذه المرحلة اسم « المُعَاد » ، لأن الناس يعودون إلى حياة جديدة ، يتم فيها الحساب ويتحقق الجزاء .

حدثت خلافات متعددة فيما يتعلق بالبعث . فهل سَيُبعث الناس بأجسادهم وأرواحهم الدنيوية ، أم سيعودون بأجساد جديدة وأرواح جديدة ؟ أم بأجسادهم فقط ، أم بأرواحهم فقط ؛ وإذا كانت الأجساد ستعود ، فهل هى نفس أجساد الدنيا أم أجساد جديدة ؟ وإذا كان المعاد سيكون للأجساد الدنيوية فكيف ستتجمَّع بعد تَفرُّقها ، وبعد أن أصبحت غذاءً للآخرين - بعد أن تحولت إلى عناصر معدنية ؟ وإذا كان المعاد لأجساد جديدة ، فلماذا تُعذَّب أو تُنَعَّم دون اكتساب أى أعمال سابقة ؟

كل هذه المشكلات الفكرية الدينية التى وضعها المعارضون للفناء وللبعث وللحساب وللجزاء ، فى طريق العقل ، ليثبتوا أبدية العالم ؛ ناقشها الأشاعرة وحلَّلوها تحليلا دقيقا ، ليبيِّنُوا إمكان الفناء ، وإمكان البعث والإعادة . فالذى أنشأ النشأة الأولى ، قادر على أن يُنشئ النشأة الآخرة ، لأنه بكل شئ عليم ، وعلى كل شئ قدير .

تأتى بعد ذلك مرحلة الحساب ، بعد البعث ، وهى مرحلة الجزاء ؛ فيعرف كل فرد مصيره . فالجنة هى جزاء من اكتسب أعمالاً خَيِّرة فى الدنيا ؛ والنار هى جزاء من اكتسب أعمالا شرِّيرة .

بعد ذلك تكون مرحلة الخلود . فالدار الآخرة هى دار الخلود والدوام ، فلا مَوْت فيها ولا فناء . ولا مشقة ولا اختبار ، فقد عرف كل إنسان مصيره النهائى ، خالدا فيه أبدا .

ومع كل هذه المشكلات الفكرية التى تَعرَّضَتْ لها هذه الدراسة ، فلا يوجد أى تعبير عن هذا الموضوع « فكرة الزمان » ، يكون فيه روح الأشاعرة وفكرهم ؛ أبلغ وأدقّ ، من معنى هذه الآية الخالدة من القرآن : ﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ۚ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [العنكبوت : ٢٠] .

* * *

تمهيد

مدى اهتمام الأشاعرة بالبحث فى مشكلة الزمان

إن امتداد فكرة الزمان ، منذ بداية الخلق ، وحتى الفناء ، ثم مايلى ذلك من بعث وخلود ، وما أثاره الفلاسفة ، من قولهم بلا نهائية الزمان ، سواء فى الماضى أو فى المستقبل ، وهو ماتمثل فى قولهم بالأزلية وبالأبدية ؛ لهى من الأفكار العميقة ، التى تحتاج إلى كثير من البحث والدراسة .

وهذا ما ألقى عبئا كبيرا على عاتق الأشاعرة ، الذين اعتبروا أنفسهم حُرَّاسًا على العقيدة ، وعلى سلامة التفكير العقلى ، الذى لا يتعارض عندهم ، مع الأسس الدينية . خاصة وأنهم وجدوا الكثير من الأخطاء الفلسفية التى تعارضت مع مبادئ الدين وأصوله وعقائده [1] ؛ والتى أثارها الفلاسفة سواء يونانيون أو إسلاميون ، فيما يتعلق بهذا الموضوع .

وجد الأشاعرة أنفسهم - إزاء ماتنتج عن هذه الفكرة الرئيسية من مشكلات فكرية فرعية - أمام الواجب الذى يَفْرِضُ عليهم ، القيام بحل تلك المشكلات ، سواء عن طريق التحليل المنطقى أو عن طريق الإقناع الدينى ؛ لإظهار الحقائق التى لا تتعارض مع العقل ، ولا مع الدين ؛ والوصول إلى إجابات شافية وسليمة لكل ما تعلق بهذا الموضوع من تساؤلات ، وتصحيح ما انتشر من أخطاء فكرية أو دينية . فالأشاعرة مؤهلون للقيام بهذه المهمة ، لأنهم من أهم الفرق الإسلامية ، إن لم يكونوا هم الفرقة الوحيدة ، التى اطمأن إلى آرائها الجميع ، لأنها تسير فى طريق الإيمان المدعم بالمنطق العقلى ؛ وهى لا تجد أى صعوبة أو تعارض فى ذلك [2] .

---

(١) الغزالى - مقاصد الفلاسفة - تحقيق د. سليمان دنيا - دار المعارف بمصر ١٩٦١ ص ١١ - من المقدمة .

(٢) عن : دى بور - تاريخ الفلسفة فى الإسلام - ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - ١٣٥٧ هـ : ١٩٣٨ م ص ٦٦ .

ولأنه من أهم أهداف الأشاعرة ، الدفاع الفكرى ضد كل مايمس الشريعة أو يؤدى بالعقل الإنسانى إلى الإنحراف عن الطريق السليم ، الذى تتفق عليه الغالبية ؛ فقد كان مذهب الأشعرى والأشاعرة فى الكلام ، يُرضى عقول الناس ، حتى أهل الثقافة العالية منهم [١] .

وإزاء هذه المشكلة الفلسفية ؛ فقد زاد من صعوبتها ، أنها من المشكلات الشائكة . فكيف يحكم الإنسان بأزلية هذا العالم وهو لم يشهد هذا الأمر ؛ أى أَمْرَ خَلْقه . فهو جزء من هذه المشكلة ، ولا يحق له التحدث عن أمر لم يَشْهَدْه ، أو عن سر وجوده ؛ ناهيك عن سر وجود العالم كله .

لذلك يحتج الله عليهم ، بقوله تعالى : ﴿ مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ ﴾ [سورة الكهف : ٥١] .

ولعل ما أثاره الغزالى ، فى كتابه الشهير « تهافت الفلاسفة » ، من تكفيره للفلاسفة ، الذين قالوا بقِدَم العالم [٢] ؛ مايعبر عن هذا الاهتمام أصدق تعبير ؛ ويبين مدى حرص الأشاعرة ، على الدفاع عن كل ما يمكن أن يمس العقيدة ، لأنهم يعتبرون أنفسهم الفرقة التى تمثل جمهور الأمة ، كما تمثل أهل السلف وأهل السنة والجماعة .

فقد دافع الغزالى فى هذا الكتاب ، عن القول بحدوث العالم كشئ أساسى يحقق الكمال لله وحده ؛ كما دافع أيضا عن القول بتناهى العالم فى الزمان . وذلك باسم جميع الفرق الإسلامية ، ردا على الفلاسفة ؛ خاصة الفارابى وابن سينا . وهو يشتد فى محاربة قول أرسطو بقدم العالم [٣] . وذلك أن الفارابى وابن سينا ، كانوا أشد الناس افتتانا بأرسطو ، وأشدُّهم قُرْبًا إلى زمن الغزالى [٤] .

---

(١) المرجع السابق ص ٦٦

(٢) عن : الغزالى - تهافت الفلاسفة ط ٥ - مقدمة التهافت د. سليمان دنيا - دار المعارف ١٩٤٧ م - ص ٢٤

(٣) دائرة المعارف الإسلامية - المجلد العاشر - مادة الزمان ص ٣٨٨

(٤) الغزالى - مقاصد الفلاسفة - من مقدمة المحقق ص ١٦

ولعل هذا الحرص الشديد من جانب الأشاعرة على سلامة العقيدة ، وسلامة الفكر ؛ هو مادعا الشيخ أبو الحسن الأشعرى ، مؤسس وإمام فرقة الأشاعرة ، إلى الإنشقاق عن فرقة المعتزلة ، حينما وجد منهم خروجا على المفاهيم الإسلامية الصحيحة ، أثناء وضع بعضها على بساط البحث والمناقشة [١] .

ومنذ ذلك التاريخ ، فى القرن الرابع الهجرى ؛ أسس أبو الحسن الأشعرى فرقة الأشاعرة ، وسار هو وتلاميذه من بعده ، فى طريق فكرى معتدل هدفه المحافظة والدفاع عن الأصول الدينية عن طريق علم الكلام [٢] .

من هنا ، وَجَدَتْ مشكلة قدم العالم أو حدوثه ، ومشكلات فكرة الزمان الأخرى ؛ من الأشاعرة الإهتمام والعناية . لِما لها من أهمية دينية وفكرية . فقدَّم الشيخ أبو الحسن الأشعرى بحوثه الوافية عنها ، وأبدى آراءه فى كثير من جوانبها . كما أبدى اهتماما ، بأقوال الفرق المختلفة عنها . وقد طرح ذلك فى كتابه المشهور « مقالات الإسلاميين » . كما أنه وضع الأسس الفكرية الأولى ، لحل هذه المشكلة وإثبات حدوث العالم ، فى كتبه الأخرى ؛ مثل كتاب « الإبانة عن أصول الديانة » ، وكتاب : « رسالة استحسان » . فقال بدليل التنقل ، ودليل الحركة ودليل الإجتماع والافتراق .

وكذلك ، وضع الشيخ أبو الحسن الأشعرى وتلميذه الباقلانى ، نظرية الجزء الذى لا يتجزأ ، المثبِتة لحدوث العالم فى صيغتها النهائية (بعد أن بدأها المعتزلة) حتى أصبحت المذهب الرسمى للأشاعرة فيما بعد ، ومن ثَمَّ للمذهب الإسلامى كله [٣] .

وهنا تجدر الإشارة ، إلى أن الباقلانى (المتوفى عام ٤٠٣ هـ) هو أحد زعماء

---

(١) عن : دائرة المعارف الإسلامية - مادة الأشعرى - أبو الحسن - ج ٢٢ مطابع الشعب ص ٤٣٢

(٢) ولد الأشعرى بالبصرة عام ٢٦٠ هـ .

(٣) عن : النشار - د. على سامى : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام - ج ١/ط ٤ - دار المعارف ، سنة ١٩٦٦ ، ص ٥٦٤ . وفى دائرة المعارف الإسلامية - مادة الله .

الأشاعرة الأوائل . وقد ألف عددا من الكتب الكلامية ، أشهرها ، كتاب « التمهيد » ، وهو الذى أوضح ووضع فيه كثيرا من الأدلة التى يقوم عليها ، إثبات حدوث العالم .

فمن أهم ما وضعه فى هذا الكتاب ؛ تلك الأدلة ، التى تثبت وجود الجوهر الفرد ؛ الذى كان أساس نظرية عقلية طبيعية استخدمها الأشاعرة فى إثبات حدوث العالم .

وأهم أدلة إثبات وجود الجوهر الفرد فى كتاب التمهيد ؛ هو دليل ، الفيل والنملة . وهو أنه لو كان انقسام الجسم لا نهاية له ، لكان لا نهاية لما فى الفيل ومافى الذرة (النملة) من أجزاء ، فلم يكن أحدهما أكبر من الآخر ، وهو خلاف ما نشاهد [(١)] .

وتوالَى فيما بعد ، عدد كبير من زعماء الأشاعرة المشهورين ، الذين كانوا أكثر عُمقا فكريا ، تناولوا هذا الموضوع بالبحوث المنطقية الدقيقة . من هؤلاء إمام الحرمين الجوينى ؛ والغزالى ، والشهرستانى ، وفخر الدين الرازى ، والإيجى .

نجد الجوينى (المتوفى سنة ٤٧٨ هـ) قد ألف أهم كتبه الكلامية وهو كتاب « الإرشاد » . وقد ساهم الجوينى فى تدعيم مذهب الجوهر الفرد وإثبات وجوده ، مستندا فى ذلك على عدة أدلة عقلية هامة ، منها دليل الحد والطرف للجسم ، ومنها دليل تماس الكرة على سطح بسيط حقيقى [(٢)] ، كما ألف أيضا كتابه المشهور « الشامل فى أصول الدين » ، وهو الذى ذكر فيه كثيرا مما يتعلق بهذا الموضوع .

أما الغزالى (المتوفى عام ٥٠٥ هـ) فإن شهرته العلمية والدينية معروفة على أوسع نطاق . وفيما يتعلق بهذا الموضوع ، فإننا نجده قد ألف كتاب « مقاصد الفلاسفة » ، رصد فيه آراء وأقوال الفلاسفة ، فى كثير من المشكلات الفلسفية الدينية ؛ من أهمها مشكلة قدم العالم أو حدوثه . وبسط فى هذا الكتاب ما يقصده

---

(١) س . بنتس – مذهب الذرة عند المسلمين – تعريب أبو ريدة – ص هـ من مقدمة المترجم .

(٢) المصدر السابق – ص هـ من مقدمة المترجم .

الفلاسفة من وراء أقوالهم . وذلك لكى يكون هذا الكتاب تمهيدا لتأليف كتابه « تهافت الفلاسفة » الذى نقد فيه أقوال الفلاسفة ؛ وأظهر مدى تهافتها ، وما فيها من تناقضات . كما كفَّرهم فى عدة مسائل ، كان أولها وأهمها ؛ قولهم بقدم العالم .

ونجد بعد ذلك « الشهرستانى » ، وهو أحد زعماء الأشاعرة البارزين فى القرن السادس الهجرى (توفى عام ٥٤٨ هـ) . وهو من المتكلمين الذين تصدوا بالبحث والمجادلة ، فيما يتعلق بمشكلة قدم العالم أو حدوثه . وتبين ذلك فى أهم مؤلفاته الكلامية ؛ وهى كِتابَىْ : « الملل والنحل » ، « ونهاية الإقدام فى علم الكلام » . فردَّ فى الأول على العديد من آراء الفرق والملل والنحل المختلفة ، فى هذه المشكلة ؛ وردَّ فى الثانى على حجج القائلين بقدم العالم ، مُفَنِّدًا إيَّاها ، لإظهار مدى فسادها وعدم منطقيتها .

ومن أهم زعماء الأشاعرة المتأخرين البارزين « فخر الدين الرازى » (توفى عام ٦٠٦ هـ) . وقد تناول بحث الجوانب المختلفة لهذه المشكلة باستفاضة ؛ فى عدة كتب من مؤلفاته ؛ أهمها ، كتاب « المحصل » ، وكتاب « معالم أصول الدين » ، وكتاب « المباحث المشرقية » . ناقش الرازى الفلاسفة فى هذه المؤلفات ، مناقشةً منطقية عميقة مُثبتا فى النهاية ، فشل ماذهبوا إليه من آراء ، تقول بقدم العالم أو أبديته .

وقد كان الإيجى (توفى عام ٧٥٦ هـ) ، من أبرز زعماء الأشاعرة المتأخرين ؛ ويكفى أنه ألَّف كتابا هاماً فى علم الكلام هو كتاب « المواقف » ، تناول فى هذا الكتاب ، كثيرا من المشكلات الفكرية التى تتصل بالدين ؛ منها مشكلة الزمان . ولأهمية هذا الكتاب فقد توالت عليه الكثير من الشروح والتفسيرات أهمها شرح الجرجانى وشرح الشيخ محمد عبده .

ويجب الإشارة إلى أنه ، مع هذا الجهد الكبير الذى بذله الأشاعرة على اختلاف أزمنتهم ؛ من المناقشات والمجادلات والبحوث التى تتعلق بموضوع فكرة الزمان ، متَّجهين فى كل ذلك جميعا نحو إثبات حدوث العالم ونفى أزليته وأبديته ؛ فقد كانت لهم اختلافات فردية فى الرأى ؛ إلا أنهم عموما قد التزموا

باعتبار الوحى أو الحَدْس أو الإلهام هو المصـــــدر الوحيد للمعرفة ، والعقل يخضع لقراراته [١] .

وهذا شئ طبيعى لأن الأشاعرة ، من أوائل مؤسسى علم الكلام ، الذى كانت أهدافه ومقاصده ، هى حفظ عقيدة أهل السنة ، وحراستها من كل تشويش ونصرتها من أى اعتداء أو بدعة ؛ فقاموا بذلك خير قيام ، وأحسنوا المحافظة على السنة ، والنضال عن العقيدة [٢] .

فساهم الأشاعرة بذلك مساهمة كبيرة ، فى نُصرة الدين ، واحترام العقل ، عن طريق توضيح وتنقية ، بعض المفاهيم الفكرية الدينية ، التى تهم الإنسان فى أى مكان ، والتى من أهمها ؛ هذا الموضوع الذى هو تحت البحث .

ومن هنا ، فقد صار مذهب الأشاعرة الكلامى ؛ رغم اعتراضات كثيرة وجِّهت إليه ؛ مذهب جمهور المسلمين . وقد نال هذه المكانة بفضل حلِّه لمشكلة العلاقة بين الله والمخلوقات ، ومشكلة العلاقة بين العالم والوحى . وقد نجا مذهب الأشاعرة مما أصاب غيره من المذاهب ، لأنهم جعلوا القول بالقدرة الإلهية على كل شئ بالمعنى الإسلامى الأول ، هى المقياس الأعلى فى مذاهبهم [٣] .

* * *

(١) The Eternal Philosophy. Richard Hope. p. 68

(٢) عن : الغزالى – المنــقذ من الضلال – دار الكتب الحديثة – ط ٦ ص ٨٢ – ١٣٨٨ هـ : ١٩٦٨ م دار النهضة للطباعة –

(٣) س . بنتس – مذهب الذرة عند المسلمين ص ١ – ٢

الفصل الأول

موقف الأشاعرة من فكرة الأزلية عند الفلاسفة

الفصل الأول

موقف الأشاعرة من فكرة الأزلية عند الفلاسفة

المقدمـــة :-

اعتبر الأشاعرة ، البحث فى مشكلة قِدَم العالم أو حدوثه ، أو ما يمكن أن يسمى ، بمشكلة الأزلية ؛ من المهام الرئيسية ، والموضوعات ذات الاهتمام الخاص فى علم الكلام . هذا العلم الذى يَستخدم الحُجج والأدلة العقلية بغرض إيضاح المفاهيم الدينية ؛ والذي يُعتبر الإمام أبو الحسن الأشعرى إمام فرقة الأشاعرة ، هو المُؤسِّس الأول له ، وواضع أصوله وأهدافه .

وجد الأشاعرة كثيرا من الآراء قد أُثيرت حول هذه المشكلة . وقد حاول الفلاسفة من خلال إثارتها إثبات أزلية العالم . فمنذ أن أثار أرسطو فكرة قدم الحركة بقدم المحرك الأول الأزلى ، وهو الله تعالى ؛ ظهرت مشكلات فرعية متعددة ؛ مثل مشكلة قدم المادة وهى الهيولى ، وقدم الصورة بكمونها فى الهيولى ، وقِدَم الزمان بقدم الحركة والمتحرك .

وقد ساعد على تواتر هذه الأفكار الأرسطية ، التى تقول بأزلية العالم ، متابعة عدد من الفلاسفة الإسلاميين لها ؛ أهمهم الفارابى وابن سينا وابن رشد . فتابع ابن سينا ، أرسطو تماما ، فى كتابه « الشفاء » وخاصة فيما يتصل بالحركة الأزلية ، وما يترتب عليها . ووافق ابن رشد تماما على فلسفة أرسطو كما جاء فى تفسيره لأهم كتبه ؛ وهو كتاب « مابعد الطبيعة » ، وكتاب « تهافت التهافت » الذى ألَّفه ابن رشد ردا على الغزالى ، لاتهامه أفكار الفلاسفة ، بالتهافت والفساد . كما نجد بعض صغار الفلاسفة ، كالإيرانشهرى وتلميذه محمد بن زكريا الرازى ، اللَّذَيْن سارا فى طريق القول بأزلية العالم . يتعرض الأشاعرة لكل الأفكار التى أثارها هؤلاء الفلاسفة ، وجعلوا منها مشكلات فكرية عويصة ، تهدف إلى منع القول بحدوث العالم وإثبات القول بأزليته .

يعرض الأشاعرة ، هذه الأفكار أو تلك المشكلات كما ذكرها الفلاسفة ؛ ثم يضعوها تحت البحث والتفنيد ، محللين كل جوانبها ، موضحين من خلال ذلك ، مافى هذه الأفكار من تناقضات منطقية أو مغالطات فكرية تؤدى إلى ضعفها ، بل وفسادها .

والأشاعرة يقومون من خلال هذه المجادلات الفكرية العميقة بابراز الحقائق الفكرية والدينية ، التى تؤدى إلى إثبات حدوث العالم ، لأنهم من خلال نقضهم لأقوال الفلاسفة بالأزلية ، يصلون إلى نتائج عكسية لِمَا أراد أن يصل إليه الفلاسفة . وهذه النتائج العكسية تؤدى بالضرورة ، إلى عكس ماقال الفلاسفة ؛ وهم قد قالوا بالأزلية ، فيكون نقيضها أو عكسها ، هو القول بالحدوث .

فعند مناقشة الأشاعرة لأقوال الفلاسفة بأزلية الحركة والزمان ، فإنهم يثبتون بالأدلة والبراهين خطأ أو فساد هذا الرأى . وذلك بإثباتهم العكس ، وهو حدوث الحركة وبالتالى حدوث الزمان ؛ عن طريق دليل استحالة عدم القديم ، وغيره من الأدلة . وكذلك الأمر عند التعرض لمناقشة القول بأزلية المادة . فيعرض الأشاعرة أدلَّتهم التى تثبت عدم أزلية المادة ، مثل دليل الممكن والواجب ودليل الإرادة ودليل إستحالة عدم القديم (أيضا) ، وغير ذلك من الأدلة والبراهين .

ويتناول الأشاعرة كذلك ، عرض المشكلات الفكرية الجانبية التى أراد بها أنصار قِدَم العالم ، منع القول بالحدوث ، مثل مشكلة التقدم الذاتى ، والتقدم الزمانى ، وفكرة العلة والمعلول ، ونظرية الفيض وغيرها ، مُفَنِّدين إياها ، حتى يَظهر مافيها من ضعف وتهافت وتناقض ؛ معتمدين فى ذلك ، على الصفات الإلهية الأزلية المتصلة بالخلق ، مثل صفات العلم والإرادة والقدرة ؛ لمنع الضرورة عن الله تعالى . ويمكن عرض كل هذه النقاط ، بشئ من التفصيل فى الأجزاء التالية من هذا الكتاب .

* * *

أولا : نظرة الأشاعرة إلى مشكلة قدم العالم أو حدوثه من خلال فكرة الخلق

الخلْق من الصفات الإلهية ، التى تتعلق بالاختراع والتصوير والإبداع ، ولذا فهى تتصل اتصالا مباشرا بموضوع فكرة الزمان ، وخاصة ما يتعلق منه بمشكلة قدم العالم أو حدوثه .

فالله سبحانه هو الخلاَّق العظيم ، وهو الخالق البارئ المصور ، وهو خالق كل شئ . « إن كل ماهو غير الله تعالى وغير صفاته الأزلية ، مخلوق مصنوع [(١)] » . هذا هو رأى الأشاعرة ، وما اجتمع عليه أصحاب الأديان والعقلاء فى العالم .

والله سبحانه لم يخلق هذا العالم عبثا ولهوا ، بل خلقه لغاية وحكمة ، وهدف متقرر فى علمه الأزلي ؛ وأرادَتْهُ مشيئته ؛ لا لضرورة ألْجأتْه إلى الخلق . يقول الله تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [سورة الذريات : ٥٦] . وكذلك لكى يتبين أنه خالق وأنه عليم وحكيم وقادر ومسيطر وجبار وغفور وحليم وقاهر ومنتقم ... أى لتتبين كل صفاته تعالى . وهذا هو الهدف ، وتلك هى الغاية .

هذه غائية من جانب الله تعالى : أما من جانب المخلوق . فلابد أن يكون لوجوده غاية وهدف يسعى إليه ، وإلا كان وجوده عبثًا . ومَنْ عاش بدون غاية أو هدف فهو كالأنعام بل أضل ، لأن الأنعام وكل شئ فى الكون يوجد لغاية ويتَّجه نحو غاية ﴿ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ ﴾ [سورة الإسراء : ٤٤] .

فغاية المخلوق هى الخالق ؛ أى تحقيق ما أراده الخالق ، والإتجاه إليه دائما للفوز بالنجاح ، والسعادة القصوى الأبدية ، والنعيم الخالد .

---

(١) البغدادى – الفرق بين الفرق – مكتب نشر الثقافة الإسلامية سنة ١٩٤٨ ، ص ١٩٧

وإذا مارجعنا إلى الوراء ، للبحث عن أصل هذه الفكرة ؛ فإننا سنجد أنها فكرة فطرية . فقد نظر الإنسان إلى نفسه ، وإلى مَنْ حوله ثم تساءل ؛ عن أصل هذا الكون بكل مافيه من أشياء ، فاهتدى إلى فكرة الخَلْق ، وإلى وجود خالق لهذا الكون الشاسع . وهذا الخالق ، مِنَ البديهى ، أنه يختلف تماما عن كل هذه المخلوقات ، سواء منها الضئيل أو العظيم لأنه هو الذى خلقها .

فنجد لدى قدماء المصريين – مثلا – معرفة تامه بهذه الفكرة ؛ فهم يعتقدون – كما هو معروف – اعتقادًا لا يتطرق إليه أى شك ، فى حقيقتها وصحتها ؛ وشواهد الآثار الباقية حتى الآن تدل على ذلك . ففكرة التحنيط ووضع الأدوات مع الميت فى قبره ، تدل على اعتقادهم فى البعث ؛ وَمَنْ يعتقد فى البعث فإنه يعتقد بلا شك فى الفناء ، ومن يعتقد فى الفناء ، يعتقد بالخلق أو بالحدوث .

وقد نقل الشهرستانى ، عن أحد قدماء اليونان ، ويُدعى أنبادوقليس أنه قال : « ليس للمنطق « إذًا أن يصف » « البارى » تعالى : إلَّا بصفة واحدة ، وذلك أنه « هو » ولا شئ ، فقد كان « الشئ » و « اللاشئ » مبدعين » [١] ؛ أى مخلوقَيْن محدثين .

ونجد البدو فى الصحراء ، قد شغلهم أمر الخلق ، والنظر فى أصل الكون . فقد جاءت جماعة منهم يسألون رسول الله ﷺ عن هذا الأمر ، فأجابت الشريعة ، على لسان الرسول عليه الصلاة والسلام : « كان الله ولم يكن شئ غيره ، وكان عرشه على الماء ، وكتب فى الذكر كل شئ ، وخلق السموات والأرض ، ولم يكتمل الحديث حيث ذهبت ناقة السائل فانطلق وراءها فى الصحراء » [٢] .

وكما أن الفـــطرة والشريعة ، قد قالتا بخلق العالم بعد أن لم يكن موجودا ؛ فإنه يمكن الوصول إلى نفس النتيجة ، عن طريق العقل . وهذا ماقام به الأشاعرة .

---

(١) الشهرستانى – الملل والنحل – تخريج محمد بن فتح الله بدران – ط ١ – سنة ١٩٤٧ ، مطبعة الأزهر ص ٨٢٦ .

(٢) عن : الإمام العسقلانى – فتح البارى بشرح صحيح البخارى – المطبعة البهية المصرية القاهرة – سنة ١٣٤١ هـ . ص ٢٢٠ – ٢٢٢

ومثال على ذلك ، ما قام به الزعماء الأوائل للأشاعرة ، من استخدامهم دليلا عقليا بسيطا لإثبات فكرة الخلق ، وهو دليل « التنقُّل » . يقول الدليل :

إن الموجودات لا يجوز أن تكون فاعلة لنفسها . إنا وجدنا منها الموات والأعراض ، أعنى الجمادات التى لا حياة فيها . لا يجوز أن تكون فاعلة لنفسها ولا لغيرها ، لأن من شرط الفاعل أن يكون حيًّا قادرا . فبطل كونها مُحْدِثةً لنفسها ، بل أن مُحدثٌ أحدثها ، ويدل على صحة ذلك أيضا أنَّا وجدنا أنفَسَ الموجودات فى العالم ، الحى القادر العاقل المحصل وهو الآدمى ، ثم أكمل مايكون . تعلم وتحقق أنه كان فى ابتداء أمره نُطفة ميتة لا حياة فيها ولا قدرة ، ثم نُقِل إلى العَلَقَة ثم إلى المُضْغَة ، ثم من حال إلى حال ، ثم بعد خروجه حيا من الأحشاء إلى الدنيا . تعلم وتحقق أنه كان فى تلك الحالة جاهلا بنفسه وتكييفه وتركيبه ؛ ثم بعد كمال عقله وتصوره وحذقه وفهمه لا يقدر فى حال كماله أن يحدث فى بدنه شعرة ولا شيئا ولا عرقًا ، فكيف يكون مُحدثا لنفسه [وهذا ماقاله أرسطو وبعض شُرَّاحه ، من أن النفس تُولِّد نفسا] ومُنْتِقلاً لها فى حال نقصه من صورة إلى صورة ، ومن حالة (إلى حالة) وإذا بطل ذلك منه فى حال كماله ، كان أولى أن يبطل ذلك منه فى حال نقصه ، ولم يبق إلا أَنَّ له مُحدثا أو مصوِّرا صوَّره ومُنْقِلاً نقله ، وهو الله سبحانه وتعالى [١] .

وهذا الدليل الذى ذكره الباقلانى فى كتابه « الإنصاف » هو الذى قال به الشيخ أبو الحسن الأشعرى من قبل . كما عرضه الجوينى فى كتابه الشامل [٢] .

من هذه المنابع الثلاث للمعرفة ؛ وهى الفطرة والشريعة والعقل ، التى تُجمِع على فكرة الخلق والإحداث ، يمكن أن نستنتج أمرين :

الأول : أنه لا تعارض بين هذه المصادر الثلاث للمعرفة . فالدين الإسلامى هو دين الفطرة ، وهو كذلك الدين الذى دعا الإنسان إلى البحث فى الكون ، والنظر إلى كل مافيه بالعقل ، لكى يهتدى إلى حقيقة الوجود . فقال تعالى : – ﴿ إِنَّ

---

(١) الباقلانى – الإنصاف – مكتب نشر الثقافة الإسلامية ١٩٥٠ – ص ٢٨

(٢) الجوينى – الشامل فى أصول الدين – منشأة المعارف بالإسكندرية سنة ١٩٦٩ ، ص ٢٧٣

فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [سورة آل عمران : ١٩] .

الأمر الثانى : هو أن فكرة الخلق الإلهى ، هى المدخل الطبيعى لِلْقَوْلِ بحدوث العالَم واختراعه وابداعه من لا شئ سابق ، لأن هذا ما يتفق مع ما لله تعالى من قدسية وكمال ، وسيطرة وعلوّ ، ووحدانية للصفات والذات .

وهذه الصفات تقتضى الأزلية والأبدية له وحده . فصفة القدرة عنده تعالى هى التى تجعله يخلق من لا شئ ، ويُبدع من غير مثال سابق ، لأنه سبحانه ، قادر على ما يمكن أن نتخيله أو مالا نتخيله .

مذهب الأشاعرة إذًا فى الخلق ، كما قرره جميع زعماؤه ؛ وعَرَضه الغزالى ضمن آرائه العديدة فى هذا المجال ؛ هو أن .. « العالم ليس أزليا أبديا ؛ لكنه مخلوق من لا شئ سابق بواسطة الإرادة المبدعة لله » [(١)] .

وكما سبق القول ، فإن مذهب الأشاعرة ، يُعبِّر عن رأى الأمة كلها ، بل وأهل الملل الأخرى ، خاصة فى هذه المشكلة . « فمذهب أهل الحق من أهل الملل كلها ، أن العالم مُحدث مخلوق ، أحدثه البارى تعالى وأبدعه » [(٢)] .

ولعل حرص الأشاعرة الشديد ، على تقرير فكرة الخلق هو الذى دعاهم إلى القول بخلق الأفعال الإنسانية ، وكذلك دعاهم إلى نَفْى السببية وسلب الطبائع عن الأشياء . فقالوا ، إن الله تعالى ، هو الفاعل الحقيقى المباشر ، بمعنى أنه هو خالق كل شئ فى الوجود . قال أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعرى :-

إذا كان الخالق على الحقيقة هو البارى تعالى لا يشاركه فى الخلق غيره فأخص وصفه تعالى هو « القدرة على الإختراع » قال وهذا هو تفسير اسمه تعالى « الله » [(٣)] .

بناء على هذه الأهمية الكبيرة ، لفكرة الخلق عند الأشاعرة ، فقد اتخذوا منها

---

(١) Mans Religion. John. B. Noss. London. P. 548

(٢) الشهرستانى – نهاية الإقدام – حرره وصححه الفردجيوم – ١٩٣١ ، ص ٥

(٣) الشهرستانى – الملل والنحل ، ص ١٦٣

مُنطلقا لبحث الأفكار والمشكلات ، التى أثيرت فيما يتعلق بمشكلة قدم العالم أو حدوثه . ففكرة الخلق تفصل فَصْلاً تاما بين الله الخالق ، وبين العالم المخلوق ، فى كل الصفات ، التى أهمها فيما يتعلق بهذا الموضوع صفة القِدَم أو الأزلية . فإذا كان الخالق سبحانه أزليا لا أول لوجوده ؛ فإن المخلوق لابد أن لا يكون كذلك ، ومن لم يكن أزليا فهو مُحدث .

« وهذه هى نظرية الإسلام تفصل فصلا بين الله والعالم ، وتنادى أساسا بالخلق من عدم ، أى أن العالم لم يكن ثم كان بأمر الله ، طبقا لقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ »[١] [سورة يس : ٨٢] .

وفكرة الخلق تتعارض مع فكرة الإيجاب التى اتخذ منها الفلاسفة مجالا للقول بالأزلية ؛ وتنفيها ؛ وذلك لأن فكرة الخلق تحمل معنى الإيجاد عن طريق الإرادة والمشيئة والعلم والقصد الكامل ؛ أما فكرة الإيجاب فإنها تعنى التأثير الطبيعى لظهور شئ بسبب وجود شئ آخر ، تلقائيا . وقد أعطى الغزالى هذه الفكرة اهتمامًا كبيرا ، فناقشها ؛ كما ناقش الأفكار الأخرى المتفقة معها فى المعنى ، مثل فكرة الحدوث الذاتى ، أو العلة والمعلول .

وفكرة الخلق تنفى كذلك أزلية الزمان . فالزمان عند الأشاعرة وعند أكثر الفلاسفة ، هو من ضمن العالم ؛ فإذا ما كان العالم مخلوقا ، فإن الزمان لابد أن يكون مخلوقاً لأنه ضمن العالم .

فكرة الخلق الدينية الإسلامية إذًا ، كانت المنطلَق الأول للأشاعرة ، عند معالجة تلك المشكلات التى أثارها الفلاسفة ، والتى قالت بأزلية العالم . « إن هذا العالم محدث مخلوق ، أحدثه البارى تعالى وأبدعه وكان الله تعالى ولم يكن معه شئ »[٢] .

* * *

(١) عن : الأهوانى – د. أحمد فؤاد – تاريخ الفلسفة الإسلامية ١٩٦٢ ، ص ١٢٢

(٢) الشهرستانى – نهاية الأقدام ، ص ٢

ثانيا : انتقادات الأشاعرة لفكرة الأزلية

لعل قيام الأشاعرة بمناقشة فكرة الأزلية ، وتفنيد الآراء التى تتناول جوانبها المختلفة ، والتى أثارها الفلاسفة. ، سواء يونانيون أو إسلاميون – ثم توجيه الإنتقادات المبنية على المنطق إليها ؛ لِمَنَ الأمور التى تحتل الأهمية الأولى عند بحث الأشاعرة لجوانب فكرة الزمان .

فإذا أمكن للأشاعرة هدم فكرة الأزلية ، باستخدام الأساليب العقلية القائمة على التحليل ، وَوَضْع المقدمات للوصول منها إلى النتائج ، فإنهم يكونون بذلك ، قد خطوا خطوة كبيرة – ليس فقط نحو هدم فكرة الأزلية ، بل – نحو إثبات حدوث العالم تلقائيا . وكذلك ، فإن هذا ، يكون أساس لهدم فكرة الأبدية عند الفلاسفة وإثباتًا لوقوع الفناء ، لأن كل محدث فان . كما يمكن أن يَنْبَنِى على كل ذلك ؛ استنتاج المراحل الأخيرة من فكرة الزمان ؛ وهى مراحل البعث ، والخلود وما بينهما من أحداث .

ومن أجل تحقيق هذا الهدف فإن الأشاعرة قد كرَّسوا أكبر جهودهم الفكرية ، للقضاء على فكرة الأزلية ؛ التى تتعارض – من جانب – مع الدين الذى يقول بفكرة الخلق ؛ أى الإيجاد من العدم ، وهو الذى يعنى باللغة الفلسفية « الحدوث » – ومن جانب آخر – مع المنطق أو العقل ، الذى لا يقبل التساوى بين الخالق والمخلوق ، أو الفاعل والمفعول ، فى القِدَم ، أو فى أى شئ .

وهذا لا يتأتَّى إلا بنفى الأزلية عن المخلوقات ، أو عن العالم ، وقَصْرها على الله وحده ، كنتيجة لما يمكن أن يصل إليه الأشاعرة ، من بحوثهم فى هذا الموضوع ، وذلك للمحافظة على تنزيه الله تعالى ، وتقديسه ، ووحدانيته ، من أى تشويه أو تشويش .

١ – مدخل الفلاسفة إلى القول بالأزلية :

ليس هناك من شك فى أن الجميع سواء فلاسفة أو متكلمون أو أصحاب أديان ومِلَلْ – يعتقدون فى أزلية الخالق أو الفاعل أو العلة الأولى .

لكن المشكلة التى نحن بصددها ؛ هى التى نشأت عندما أراد الفلاسفة المساواة بين الله والعالم ، أو بين الخالق والمخلوق ، فى الأزلية .

وقد كانت فكرة الحركة والمحرك الأول لأرسطو ، هى الأساس الذى بنى عليه أرسطو ؛ ومن تَبِعَه من الفلاسفة ، قولهم بالأزلية . وهذه الفكرة تقول ؛ أن الحركة الأولى التى كانت أزلية من المحرك الأول الأزلى الذى لا يتحرك ، كفعل ؛ قد حدثت من ضرورة ، ناتجة من وجوب عدم إمتناع الفاعل عن الفعل عند اكتمال شروط الفاعلية فيه . وهذه الشروط – من المعروف – مكتملة فى المحرك الأول (الله) ، منذ الأزل . لذا فإنه يجب ألَّا يتعطل الفاعل عن الفعل والفاعلية ؛ وألَّا تتعطَّل الصفات عن التأثير وظهور الأثر . لذلك حدثت الحركة الأولى كفعل ؛ وكانت سببًا فى وجود العالم منذ الأزل .

نتج عن الحركة الأولى الأزلية ، تحرك الصور فى المادة أو الهيولى – وهما أزليان عند أرسطو والفلاسفة ، أى المادة والصورة . وكان من أهم صفات هذه الحركة ، أنها حركة دائرية ، فأظهرت الأجرام السماوية ، التى أخذت نفس الحركة الدائرية ، التى من أهم صفاتها . أنها أزلية أبدية . وبسبب حركة الأجرام السماوية ، ظهر الزمان ، بظهور الحركة الأزلية . كما حَرَّكت هذه الحركة ، الصور المتنوعة التى كانت كامنة فى الهيولى ؛ فظهرت أشكال العالم ، فَوُجِدَ العالم منذ الأزل ؛ فى نظر أرسطو وتابعيه . « ذلك أن أرسطو يعتقد أن الوجود الكلى سرمدى ، إلا أنه مع ذلك وُجد كشئ مخلوق . الخلق – بناء على هذا – كان تاما بدون الله (تعالى) مصنوعا بواسطة الحركة الصادرة ، والتى بدأت فى وقت ما ، كحركة وزمان أتَيَا فى الوجود معًا فى وقت واحد ، فجأة خُلق العالم على الفور كوجود تام فى السرمدية ، حيث خرج من كمونه وأصبح واقعيا » (١) .

---

(١) O'Leary, De Lacy. Arabic thought and its place in history. p. 155

من هذا المفهوم ، للأزلية ؛ وضع الفلاسفة ، المشكلات فى طريق القول بالحدوث ؛ لمنعه ، وتأكيد القول بالأزلية . وكان من أهم هذه المشكلات ، التى اتخذ منها الفلاسفة ، مدخلا للقول بالأزلية تلك المشكلة ، التى تتعلق بحدوث تغير ، وقيام الحوادث بالذات الإلهية المقدسة ، التى أجمع الجميع على وحدتها وثباتها واستحالة تغيرها ، وعدم قبولها للحوادث ؛ إذا ماكان العالم مُحدثا .

فإذا كان العالم مُحدثا ، فإن معنى ذلك ، وجوده بعد أن لم يكن موجودا ؛ وهذا يعنى أنه بعد أن لم تكن الذات خالقة أصبحت خالقة ، وبعد أن لم تكن مريدة أصبحت مريدة ، وبعد أن لم تكن فاعلة أصبحت فاعلة . وهذا كله ، يؤدى إلى أن تكون الذات الإلهية محلا للحوادث والتغيرات . إذًا القول بحدوث العالم - بناء على هذا - شئ محال ، والقول به يعتبر من الأفكار الغير مقبولة ؛ لأنها تمس وحدة الذات الإلهية وَقُدْسِيَّتها وثباتها . وبذلك تكون الفكرة المقابلة لها ؛ وهى قِدم العالم ، هى الصحيحة ، لأنها لا تؤدى إلى مثل هذه المشاكل الفكرية الدينية .

وتعتبر هذه المشكلة ؛ من أهم ماجاء بالدليل الأول للفلاسفة ، على قولهم « بقدم العالم » ، كما عرضه الغزالى فى كتاب : تهافت الفلاسفة .

يعرض الغزالى ، الدليل الأول للفلاسفة ، وأهم أدلتهم على قدم العالم ؛ فيقول : قولهم يستحيل صدور حادث عن قديم مطلقا ، لأنا إذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلا ، فإنما لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجح ، بل كان وجود العالم ممكناً إمكانا صرفًا ؛ فإذا حدث بعد ذلك لم يَخْلُ ، إما أن (يكون قد) تجدَّد مرجح أو لم يتجدد ، فإن لم يتجدد مرجح ، بقى العالم على الإمكان الصرف ، كما (كان) قبل ذلك ، وإن تجدَّد مرجح فَمَنْ مُحدث ذلك الترجيح ؟ ولِمَ حدث الآن ولم يحدث من قبل ؟ والسؤال فى حدوث المرجح قائم وبالجملة فأحوال القديم إذا كانت متشابهة ، فإمَّا أن لا يوجد عنه شئ قط ، وإما أن يوجد على الدوام ، فأما أن يتميز حال الترك عن حال الشروع فهو محال . وتحقيقه أن يقال : لِمَ لَمْ يحدث العالم قبل حدوثه ؟ لا يمكن أن يُحالَ ذلك على عجزه عن الإحداث ، ولا على استحالة الحدوث ، فإن ذلك يؤدى إلى أن ينقلب القديم من

العجز إلى القدرة ، والعالَم من الإستحالة إلى الإمكان وكلاهما محالان ، ولا يمكن أن يقال : لم يكن قبله غرض ثم تَجَدَّد غرض ، ولا يمكن أن يُحال على فَقْد آلة ثم على وجودها ، بل أقرب ما يتخيل أن يُقال : لَمْ يُرِدْ وجوده قبل ذلك ، فيلزم أن يُقال حصل وجوده لأنه صار مريدا لوجوده بعد أن لم يكن مريدا فتكون قد حدثت الإرادة ، وحدوثها فى ذاته محال ، لأنه ليس محل الحوادث ، وحدوثها لا فى ذاته لا يجعله مريدا ، ولنترك النظر فى محل حدوثه ، أليس الإشكال قائما فى أصل حدوثه ؟ وأنه مِنْ أين حدث ؟ ولِمَ حدث الآن ولَمْ يحدث قبله ؟ أَحَدَثَ الآن لا من جهة الله ؟ فإن جاز حادث من غير مُحدِث ، فَلْيكن العالم حادثا لا صانع له ، وإلا فأَىُّ فرق بين حادث وحادث ؟ وإن حدث بإحداث الله ، فَلِم حدث الآن ولم يحدث قبل ؟ ألِعَدَم آلة ، أو قدرة ، أو غرض أو طبيعة ، فلما أن تبدل ذلك بالوجود حدث ؟! عاد الإشكال بعينه . أو لعدم الإرادة ؟! فإذن قد تحقق بالقول المطلق أن صدور الحادث من القديم من غير تغير أمر من القديم فى قدرة أو آلة أو وقت أو غرض أو طَبْع ، مُحال ؛ وتقدير تغير حال مُحال . لأن الكلام فى ذلك التغير الحادث كالكلام فى غيره ، والكل محال ، ومهما كان العالم موجودا واستحال حدوثه ثبت قِدَمه لا محالة [١] .

إلا أن الغزالى قد أظهر خطأ الفلاسفة ، فيما أثاروه فى هذا الدليل . ويستخدم بديهية العقل ، فى الرد عليه ، فيُلفت النظر إلى أهم الأسباب ، التى يمكن الإستناد إليها ، فى القول بحدوث العالم بعد أن لم يكن موجودا ، وهو صفة الإرادة ؛ وأنه لا يمكن أن يحدث تغير أو حوادث ، أو تجدد فى أى شئ فى الذات الآلهية عند حدوث العالم .

يقول الغزالى مخاطباً الفلاسفة : بمَ تنكرون على من يقول : إن العالم حدث بإرادة قديمة ، اقتضت وجوده فى الوقت الذى وُجد فيه ، وأن يستمر العدم إلى الغاية التى استمر إليها ، وأن يبتدئ الوجود من حيث ابتدأ ، وأن الوجود قبله لم يكن مُرادًا فحدث لذلك ، فما المانع لهذا الاعتقاد وما المحيل له ؟! [٢] .

---

(١) الغزالى – تهافت الفلاسفة – تحقيق د. سليمان دنيا ص ٥٣ – ٥٤ ؛ والشفاء لابن سينا . الإلهيات . الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية – القاهرة سنة ١٩٦٠ – ص ٣٧٧

(٢) المرجع السابق ص ٥٤

ويزيد الشهرستانى الأمر وضوحًا ؛ فيقول : لمَّا عَلِمَ البارى وجود العالم فى الوقت الذى وُجد فيه ، أراد وجوده فى ذلك الوقت فالعلم عام التعلق ، بمعنى أنه صفة صالحة لأن يُعلم به جميع مايصح أن يُعلم ، والمعلومات لا تتناهى . على معنى أنه علم وجود العالم ، وعلم جواز وجوده قبل وبعد على كل وجه يتطرق إليه الجواز العقلى ، والإرادة عامة التعلق بمعنى أنها صفة صالحة لتخصيص مايجوز أن يخصص به ، والمرادات لا تتناهى ، على معنى أن وجوه الجواز فى التخصيصات غير متناهية ، ولها خصوص تعلُّق من حيث أنها توجِد وتوقِع ما عَلِم وأراد وجوده ، فإن خلاف المعلوم محال وقوعه ؛ فالصفات كلها عامة التعلق من حيث صلاحية وجودها وذواتها بالنسبة إلى متعلقاتها إلى مالا يتناهى ، خاصة التعلق من حيث نسبة بعضها إلى بعض ، والإرادة لا تخصص بالوجود إلا حقيقة ما عُلِم وجوده والقدرة لا توقع إلا ما أراد وقوعه ، وتعلقات هذه الصفات إذا توافقت على الوجه الذى ذكرناه ، حصل الوجود لا محالة من غير تغيير يحصل فى الموجِد ، وإنما يتعذر تصور هذا المعنى علينا لأنَّا لم نحس من أنفسنا إيجاداً وابداعاً ولا كانت صفاتنا عامة التعلق (١) .

يتبين بوضوح ، من التحليل السابق ، أنه ليس هناك ما يمنع من حدوث العالم ، عن الله تعالى ؛ دون حدوث تجدد أى حوادث فى الذات الإلهية . فإرادته تعالى لا حدود لها ، فإذا أراد إيجاد شئ مما فى علمه الأزلى ، فإنما يقول له كن فيكون . وحين ذلك ، تتوافق الإرادة مع العلم مع القدرة ؛ وتوقِع الفعل ، كما عَلِمَه الله تعالى منذ الأزل .

إن القول بحدوث العالم ، لا يعنى أن مُرجِّحا قد استجد [كما يقول أرسطو أو غيره من الفلاسفة] ... وإنما يتفق تمام الاتفاق مع ثبات العلة الأولى ، ويعنى أن إرادة قديمة تعلقت بأن يكون العالم فى الزمان ، فلما كان العالم ، لم يحدث تغير فى العلة من حيث أن الإرادة قديمة ، وأن مفعولها هو المتعلق بالزمان . فقِدم العلة لا يستتبع قِدَم المعلول ؛ إلا إذا كان المعلول من شأنه أن يصدر عن علته صدورا ضروريا ؛ ولا يكون هذا شأنه إلا إذا تكافأ مع العلة . وليس بين العالم المتغير والله

---

(١) الشهرستانى - نهاية الإقدام ص ٣٥ - ٤١

الثابت تكافؤ ، وليس العالم ضروريا لله ، فليس من شأن الله أن يحرك (أو يخلق) بالضرورة [١] . وكيف يحدث تغير فى الذات الإلهية ، أو تكون محلا للحوادث وعلمها وإرادتها وقدرتها ، متعلقة بكل ما سيحدث ويكون ، منذ الأزل ؟

فحين تحدث الحوادث ، وتوجَد الأشياء ، ويتكون العالم ؛ لا يكون قد زاد عليها ، أو نَقُص منها ، شئ ، بل هى كما هى ، تامة الكمال ، لا تتأثر بالحوادث ، لأنها هى التى تُحْدِثُ ؛ فإن أمره مُدبَّر منذ الأزل من جميع الوجوه ، التى تؤدى إلى وقوعه ، ووجوده ، فى الوقت الذى أراده وعلِمَه الله تعالى . إن قدرة القادر المختار تؤثر على وفق الإرادة ، وقد تعلقت الإرادة بوجوده [أى العالم] فى وقت معين فلا يوجد إلَّا فيه [٢] .

والجانب الآخر ، الذى يثيره الفلاسفة ، من هذه الفكرة – حدوث تغير فى الذات عند حدوث العالم ؛ هو الإدّعاء بالحرص على كمال الذات الإلهية ونزاهتها ، وهذا يستدعى عدم تعطلها عن الفعل ، أو تعطيل صفاتها عن التأثير ، منذ الأزل . لذلك يقول الفلاسفة ، أنه كان من الضرورى ، أن يوجَد العالم منذ الأزل ؛ لاكتمال شروط الفاعلية فى الله تعالى منذ الأزل ، وتنزيهه عن التعطل عن الفعل والتأثير فى أى وقت منذ الأزل ؛ ولاستحالة تجدد شئ فى الذات ، حتى يمكن تلافى مشكلات حدوث التغيرات فى الذات الإلهية الواحدة – كما سبق توضيحه .

ويعنى الفلاسفة بهذا ، أنه إذا وُجِدَت العلة التامة ، وُجد المعلول الذى هو العالم . وذلك لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة ، ومعنى ذلك أن الفلاسفة لا يتصورون الموجِب بتمام شروطه ، من غير موجَب . ويقولون ، أن مُجوِّز ذلك مكابر لضرورة العقل [٣] .

---

(١) يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية . ط ٥ ص ١٤٥ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٣٨٩ هـ – ١٩٧٠ م .

(٢) محمد مشتاق أحمد – البرهان المحكم على حدوث العالم – طهران ١٩٠٩ ط ٥

(٣) عن : الغزالى – تهافت الفلاسفة ، ص ٩٩

يوجه فخر الدين الرازى نقدا منطقيا قويا إلى هذه الفكرة ، فيبين مايوجد بها من تناقض ، فيقول لأصحابها :

لَوْ صَحَّ ما ذكرتم لزم دوام جميع الموجودات بدوام البارى ، فوجب أن لا يحصل فى العالم شئ من المتغيرات ، وَلَمَّا كان ذلك باطلا ، لزم بطلان قولكم [١] .

هذا يدل على أن هذه الفكرة ، من جانب الفلاسفة غير دقيقة ، وتتجاهل عدة أمور هامة إذا أردنا لهذا القانون الطبيعى ، الذى يقول بضرورة ظهور المعلول عند اكتمال شروط العلة ، أن يتحقق . إننا سَلَّمْنَا إذا ما وجدت العلة التامة وُجِدَ المعلول ، لكن ههنا ما وُجِدَتْ ، فإن من جملة العلة التامة للممكن تعلُّق إرادة الفاعل المختار بإيجاد وجوده فى الأزل . والحال أنها لم تتعلق بإيجاده فيه ، بل بإيجاده فى المستقبل ، فإذا كان كذلك ، يكون الممكن موجودا حسب إرادته فى المستقبل من غير لزوم وجوده بدون تمام علته ولا افتقاره إلى أمر آخر [٢] .

ليس من الضرورى إذًا أن يكون هناك تلازم زمانى بين المعلول والعلة فى الوجود ، فى حالة ما إذا كانت العلة مريدة مختارة ، وذلك لأن الإرادة مُكمِّلة لشروط العلة المريدة ومن صفات الإرادة الحرية والإختيار ، ومنافاة الضرورة .
فإذا كان الله هو علة العالم ، فلا مانع من قبول هذا التعبير ، إلا أنه يجب الإنتباه إلى أنها علة مريدة مختارة ؛ واكتمال شروط هذه العلة ، لا يتم إلا بما تُخصِّصُه هذه الإرادة . فله تأخير الفعل إلى أى وقت شاء ، فلا يلزم قِدم أثره ، إنما يلزم ذلك لو كان موجبا بالذات وهو ممنوع [٣] .

وإذا كان الفلاسفة يقولون ، أن تخلف المعلول عن علته ، أو المفعول عن فاعله ، مع اكتمال شروط الفاعلية ، لا يتفق مع قواعد العقل ؛ فإنه يمكن القول – بناء على التحليلات السابقة – أن ذلك يمكن أن يكون صحيحا ، إذا طُبِّقَ على

---

(١) فخر الدين الرازى – معالم أصول الدين – المطبعة الحسينية بالقاهرة سنة ١٩٣٧ ، ص ٢٦

(٢) محمد مشتاق . البرهان المحكم على حدوث العالم – ص ٥

(٣) المرجع السابق – ص ٦

أحداث الطبيعة ، حيث يمكن أن يتحقق الإيجاد الإيجابى – كما ذكر فى النص السابق – أما فى القاصد المختار ، فلا ، لأن التخلف فى الإيجاد القصدى ، هو أن لا يقع على نحو قصده لا أن يتخلف عنه زمانا ، فإن ذلك فى الإيجاد الإيجابى ضرورة [١] .

ويُستنتج من هذا ، أن المفعول لا يصح أن يقارن فاعله ؛ لأن الفاعل من حيث هو كذلك ، لابد أن يكون ذو إرادة وحرية واختيار ؛ ولذا ، فإنه من الضرورى أن يكون سابقا لمفعوله بالزمان .

لذا فإنه يمكن القول ؛ أنه يُمتنع أن يكون مفعوله (تعالى) مقارنا له أزليا معه ، لوجوه : أحدها أن مفعوله مستلزم للحوادث لا ينفكُّ عنها ، وما يستلزم الحوادث يُمتنع أن يكون معلولا لعلة تامة أزلية ، فإن معلول العلة التامة الأزلية لا يتأخر منه شئ ، ولو تأخر منه شئ لكانت علة بالقوة لا بالفعل ، ولا فتقرت فى كونها فاعلة له إلى شئ منفصل عنها ، وذلك ممتنع ، فوجب أن يكون مفعوله لا يكون عنه إلا شيئا بعد شئ ، فكل ماهو مفعول له ، فهو حادث بعد أن لم يكن ، ولأن كونه مقارنا له فى الأزل يمنع كونه مفعولا له ، فإن كون الشئ مفعولاً مقارنا ممتنع عقلا [٢] .

من كل هذا ، يمكن اعتبار هذه الفكرة ، فكرة تعسُّفية من جانب قائليها ، لأن الفعل يستحيل أن يكون قديما ، إذ معنى كونه فعلا أنه لم يكن ثم كان ، فإن كان موجودا مع الله أبدا فكيف يكون فعلا ؟ [٣] .

* * *

(١) المصدر السابق ص ٦

(٢) ابن تيمية – منهاج السنة – ط ١ – المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق سنة ١٣٢١ هـ .

(٣) دائرة المعارف الإسلامية – كتاب الشعب – مادة الله – ص ٣٤٨

٢ – التقدم بالزمان والتقدم بالذات :

يثير الفلاسفة إشكالا آخر ، يقولون فيه ؛ أنه إذا كان العالم حادثا ، وُجِدَ بعد أن لم يكن ، وأن الفاعل يتقدم مفعوله ، ولا يكون مقارنا له ؛ ذلك يؤدى إلى أن يكون هناك تقدم لله تعالى على العالم ، والتقدم يُقاس بالزمان ، والزمان من ضمن العالم . فإذًا قبل وجود العالم والزمان ، زمان آخر ، كان العالم فيه معدوما ، إذ كان العدم سابقا على الوجود . فلا يدل ذلك إلا على أزلية الزمان . ومن جانب آخر ، فإنه إذا كان الله تعالى ، متقدما على العالم بالزمان ، فيكون هناك حينئذ ، مدة محددة ، بين وجود الله تعالى ووجود العالم ، فيتحدَّد بذلك أولية لله تعالى ، وهو محال . وإذا كان هذا التقدم لا نهائى ، فإن اللانهائى لا يتحقق فى الواقع ولا يوجد ولكن العالم وُجِد بالفعل ، فيكون فى ذلك تناقض .

فلابد إذًا ، لتلافى وجود فارق زمنى بين الله والعالم مما يحدد أولية لله تعالى ؛ ضرورة إلغاء هذا التقدم الزمانى . وإذا كان لابد من تقدم العلة على المعلول ، أو الفاعل على المفعول فيكون هذا التقدم ، هو التقدم الذاتى ؛ بمعنى أن تكون العلة هى الأصل والسبب فى وجود المعلول ، مع تساويهما فى الوجود . وذلك كتقدم حركة الشخص على حركة ظله ، وكحركة اليد مع حركة الخاتم وحركة اليد فى الماء مع حركة الماء ، فإنها متساوية فى الزمان ، ولكن بعضها علة وبعضها معلول ، إذ يقال :

تحرك الظل لحركة الشخص ، وتحرك الماء لحركة اليد فى الماء ، ولا يُقال تَحَرَّكَ الشخص لحركة الظل ، وتحركت اليد لحركة الماء ؛ وإن كانت الحركتان متساويتان فى الوجود . فالعلة هى الأصل وهى السبب ، والمعلول هو الفرع أو المسبَّب . وبذلك يكون وجودهما متساوقا فى الأزلية ، بسبب أزلية العلة ، وهى الله . تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا [(١)] .

والقول السابق ، هو نفس معنى قول أرسطو الصريح والمختصر التالى : الحركة أو الزمان لا يمكن أن يكونا محدثين ، لأنه لا يمكن أن يكون هناك قبل أو بعد

---

(١) عن : الغزالى – تهافت الفلاسفة ص ١١٠

عندما لا يكون هناك زمان [١] . فمتى قلنا أن الله قبل العالم ، وأن العالم بعد الله ، فإن القبل والبعْد هنا ، يعنيان وجود زمان أزلى بأزلية الله تعالى . أما إذا لم يكن هناك موافقة ، على وجود الزمان منذ الأزل – هكذا ، أى نفى القبلية والبعدية ، بالنسبة إلى الله تعالى ، فلا مفر من قبول القول بالحدوث الذاتى ؛ وهو التساوق فى الوجود بين الله تعالى والعالم ، بما يتضمنه من زمان . فكلا الاحتمالين ، يجعل الزمان ، وبالتالى العالم أزليا .

قام الأشاعرة إزاء هذا الإشكال العويص بمناقشته وتحليل كل جوانبه ، لمعرفة مدى صوابه أو خطأه .

وقد مزج الأشاعرة ، فى ردودهم على هذا الإشكال ؛ الجانب الدينى بالجانب العقلى . فاعتمدوا أساسا على الفكرة الدينية الأساسية فى مذهبهم وهى خلق الله تعالى لكل شئ ، وبما أن الزمان من ضمن الأشياء ، فهو كذلك مخلوق ، يقول الغزالى : المدة والزمان مخلوقان عندنا [٢] . فلم يكن للزمان وجود قبل خلق العالم ، بل كان عَدَماً محضا ؛ فلا زمان هناك ، ولا شئ يقاس به الزمان . ومن هنا ، استند الأشاعرة إلى فكرة أخرى مكملة للسابقة ، هى ، انفراد الله تعالى وحده بالوجود فى الأزل ﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [سورة الحديد : ٣] فقد كان الله ولا عالم ، لذا فإن الله تعالى ليس فى زمان ، ولايقبل الزمان ، فهو فوق الزمان والمكان ، لأنه هو خالقهما وخالق كل شئ .

من هذا المنطلق جاء تفسير الأشاعرة للأفكار الأساسية السابقة ، فإن معنى قولنا أن الله متقدم على العالم والزمان ، أنه سبحانه كان ولا عالم ، ثم كان ومعه عالم ، ومفهوم قولنا : كان ولا عالم ، وجود ذات البارى وعدم ذات العالم فقط ، ومفهوم قولنا : كان ومعه عالم ، وجود الذاتين فقط ، فنعنى بالتقدم انفراده بالوجود فقط [٣] .

---

(١) L- Aristotle Metaphisic - commentry introduction and by. W.D. Ross. V. II. p. 368 Oxford. 1984.

(٢) الغزالى – تهافت الفلاسفة – ص ١٠١

(٣) المصدر السابق – ص ١١٠

وإذا كان وحده ولا شئ معه ، ثم بعد ذلك كان ومعه العالم ، فإن معنى ذلك ، أن العالم لم يكن موجودا ، ثم وُجِد ، وأن معنى تقدم الله هنا ، هو الإنفراد بالوجود . تصوروا فناء العالم وأنتم لا تستبعدون قدرة الله على ذلك - وتصوروا إيجاده ثانيا ، أَلَا يُقال : كان الله ولا عالم معه ثم صار ومعه عالم ، إن هذا مقصود قولنا بتقدم الله على العالم بالزمان ، أى وجود ذات البارى وعدم ذات العالم [١] .

ويرد الشهرستانى - من جانب آخر - على هذا الإشكال مُبَيِّنا أن عملية التقدم والتأخر . لا تجوز على الله تعالى ؛ لأنه سبحانه خارج الزمان . لذا يقول الشهرستانى ، مخاطبا الفلاسفة فى هذا : إن عنيتم بتأخر العالم عن الله ، التأخر بالزمان فغير مُسلَّم ، فإنَّا قد بينا أن التقدم والتأخر والمعية الزمانية تُمتنع فى حق البارى سبحانه . وعلى هذا لم يصح بناء التقسيم عليه أنه متأخر بمدة أو لا بمدة ، فإن مالا يقبل المدة ذاتا ووجودا لا يقال له تقدم أو تأخـــــر أو قارن بمدة أو لا بمدة [٢] .

فالزمان - كما قال الغزالى سابقا - مخلوق ؛ لأنه من أشياء العالم فَقَبْل خلق العالم ، لم يكن للزمان وجود ، وبذلك لا يكون تقدم الله على العالم ، أو تأخر العالم عنه تعالى ، مُقدرا بالزمان الذى عرفناه بعد خلق العالم ؛ بل الزمان هناك وهمى محض ، لا وجود له إلا مع أول وجود العالم ، ولا تمايز بين أجزائه الوهمية إلا بمجرد التوهم . فمن المعروف أن حدوث الزمان إنما هو مع حدوث العالم ، لأنه مقدار حركة الفلك . وليس معنى أن الله تعالى متقدم على العالم بالزمان أن الزمان هنا موجود محقق حتى يلزم هنا تناقض بين القول بعدم وجوده سابقا على العالم وبين القول بأن الله متقدم على العالم بالزمان ، بل الزمان مقدر موهوم ، فلا تناقض أصلا [٣] .

---

(١) عن : د. أحمد محمود صبحى - فى علم الكلام - جـ ١ - ص ٢٦٠ - منشأة المعارف الإسكندرية سنة ١٩٨٠

(٢) الشهرستانى - نهاية الإقدام - ص ١١

(٣) عن : د. محمد جلال شرف - الله والعالم - دار المعارف سنة ١٩٦٨ ، ص ١٦٦

ونعود إلى الغزالى ، حين يتحدث عن ذلك الأمر بطريقة أخرى فيعقد مقارنة ، بين عدم وجود خلاء بعد العالم ، إلا بالوهم كما يقول الفلاسفة ؛ فكذلك يمكن القول ، بعدم وجود زمان سابق على العالم إلا بالوهم . فيسأل الغزالى الفلاسفة ، قائلا :

هل خارج العالم شئ من ملاء أو خلاء ؟ فسيقولون : ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء . وإن عنيتم بالخارج سطحه الأعلى فله خارج ، وإن عنيتم غيره فلا خارج له فكذلك إذا قيل لنا : هل لوجود العالم « قَبْل » قلنا : إنْ عُنِىَ به هل لوجود العالم بداية ، أى طرف منه ابتدأ فله « قَبْلَ » على هذا ، كما للعالم خارج على تأويل أنه الطرف المكشوف والمنقطع السطحى ، وإن عنيتم « بِقَبْل » شيئا آخر ، فلا قَبْل للعالم كما إنه إذا عنى بخارج العالم شئ سوى السطح ، قيل لا خارج للعالم فإن قلتم لا يُعقل مبدأ وجود لا « قَبْل » له ، فيقال : ولا يُعقل متناهي وجود من الجسم لا خارج له ، فإن قلت « خارجُه » سطحُه الذى هو مُنقطعهُ لا غير ، قُلْنا قَبْله بداية وجوده الذى هو طرفه لا غير [(١)]

هذه المقارنة السابقة تؤكد أنه لا يمكن وضع زمان قبل الزمان المحدث الذى هو زمان العالم ؛ إلا بالوهم ، مثل المكان الوهمى ، الذى نتخيله خارج العالم – كما قال أرسطو والفلاسفة – سواء بسواء . وكما أن (خارج) يدل فى قولنا (خارج العالم) على مكان بالقوة لا بالفعل فإن (قبل) يدل على زمـــان بالقوة لا بالفعل [(٢)] .

من هذا كله ، يتضح المعنى الذى يقصده الأشاعرة بمفهوم سَبْق الله تعالى على العالم ، وأن هذا السَّبْق ليس مُقدَّراً بزمان ، لأن الزمان لم يكن قد خُلِق ، حيث أنه خُلِقَ مع خَلْق الله للعالم . فالأشاعرة قد عنوا بهذا السبق أن الله تعالى ، كان وحده ولم يكن معه شئ ، ثم بعد ذلك خَلق العالم .

---

(١) الغزالى – تهافت الفلاسفة ص ١١٣

(٢) يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية – ص ١٤٦

ومع كل هذه التحليلات والتفسيرات التى أوضح فيها رجال الأشاعرة عدم صحة فكرة التقدم الذاتى للفلاسفة ، التى تعنى ظهور المعلول مع العلة أو ظهور العالم مع الله تعالى ، فى الوجود الأزلى ؛ والتى أوضحوا فيها كذلك ، معنى تقدم أو سبق الله تعالى على العالم ؛ من أنه يعنى ، أن الله كان وحده ولم يكن أى شئ معه ، ثم كان ومعه العالم . إلا أنه يوجد بعض الفلاسفة المتأخرين ، ظلوا دون اقتناع . فنجد ابن رشد ، يتخطى كل هذه المفاهيم والتفسيرات ثم يقول : إذا كان التقدم ليس زمانيا ، فالتأخر ليس زمانيا (١) .

وهذا يدل ، على التعلُّق بفكرة التقدم الذاتى أو العلة والمعلول ، عن طريق الإيجاب الذاتى ؛ رغم وصف ابن رشد لذلك بالخَلْق . فالعالم عند ابن رشد ؛ قديم ولكنه معلول لعلة خالقة ومحركة ، والله وحده قديم لا علة له (٢) .

ولعل هذا يتفق مع المفهوم الأرسطى ، على اعتبار أن الحركة الأولى الأزلية الصادرة من المحرك الأول الذى لا يتحرك الأزلى والتى هى عبارة عن انتقال من الإمكانية ، أو من الكمون أو القوة ، إلى الفعل (٣) ؛ هى بمثابة الخَلْق الإلهى للعالم .
وهذا ، بالطبع يتنافى مع فكرة الخلق الإسلامية ، ومع لفظ « الخلق » لأن الله ، هو الخالق على الحقيقة . ومعنى ذلك ، أنه هو الذى يملك القدرة على الإختراع ، وَمِنْ لا شئ ، وهذا هو تفسير اسمه تعالى « الله » (٤) .

أما ماعدا ذلك فيجب أن لا نُقحم فكرة أو لفظ ، الخَلْق فيه ، لعدم انطباقها عليه .

إنَّا سواء قُلنا العالم حادث بالحدوث الزمانى كما هو رأى المتكلمين ،

---

(١) ابن رشد – تهافت التهافت – تحقيق سليمان دنيا – ط ١ – دار المعارف بمصر – سنة ١٩٦٤ ص ١٤٠

(٢) دائرة المعارف الإسلامية – مادة ابن رشد ج ١ مجلد ٤ ص ٢٨٩

(٣) M/M/Sharaif. Muslem thought, its origin and achjvements, Lahor Ashraf . p.98

(٤) الشهرستانى – الملل والنحل – من ص ١٦٣ . عن قول للأشعرى .

أو بالحدوث الذاتى كما هو رأى الحكماء ، يتقدم البارى سبحانه عليه ، لكونه موجدًا إيَّاه . ليس تقدما زمانيا وإلَّا لزم كونه تعالى واقعا فى الزمان ، بل هو تقدم ذاتى عند الحكماء وعند المتكلمين قســـم سادس ، كتقدم بعض أجزاء على بعض[1] . فالذى كان قبل زمان هذا العالم ؛ عدم تام . ولم يكن هناك وجود إلا لله وحده ؛ بدليل قوله تعالى : ﴿ هو الأول ﴾ . ويقول المسلمون جميعا « أنه هو الأول قبل كل شئ » . وهذا العدم لا يمكن أن نُقَدِّره ؛ لأننا لم نستطيع إلا تقدير الزمان بما أعطاه الله لنا من مقاييس . وهى دورة الليل والنهار ، وحساب الأشهر والسنين . وبعد هذا العدم الذى لا يمكن تقديره ، لأننا لا نملك أجهزة ولا وسائل نستطيع أن نقيس بها العدم – خلق – وأَوْجَدَ الله تعالى ، العالم بما يتضمنه من أفلاك وشموس ... ينتج عنها الزمان الوجودى .

إذًا .. كان هناك فترة ، لا يمكن قياسها ، لأنها لم تكن زمانًا ؛ بل كانت وجوداً سرمديا لله وحده ؛ فى ظروف لا يُمكن أن تصل إليها عقولنا المحدودة القاصرة المخلوقة .

* * *

(١) التهانوى – موسوعة إصطلاحات العلوم الإسلامية ج ٥ – خياط – بيروت ص ٩٢٢

٣ – آراء الفلاسفة الذين قالوا بأزلية الزمان :

لِمَ للزمان من أهمية فى هذا البحث ، ولأنه هو الفكرة المحورية ، التى تدور حولها باقى الأفكار الأخرى التى تتعلق بهذا الموضوع ؛ فإنه من الواجب ، التحدث عن كل ما يتعلق به ، فى شئ من التفصيل . فقد اتخذ الفلاسفة من الزمان « كعنصر » مجال لإثبات – ليس فقط ، قدم العالم ، بل وأبديته كذلك .
وقد استخدموا فى هذا المجال عدة أفكار ، محاولين منها إثبات قدم الزمان وبالتالى قدم العالم .

ففكرة سَبْق الله على العالم ، أو فكرة حدوث العالم ، أو فكرة أزليتة ، سواء عن طريق الإيجاب الذاتى ، أو الخلق الأزلى ، وكذلك الكلام عن فناء العالم أو أبديته ، وعن حدوث البعث ، وعن خلود الدار الآخرة ، بعد البعث ؛ كل هذه الأفكار ، تتعلق تعلقا وثيقا بالزمان . لذا اهتم الأشاعرة ، بالبحث فى أقوال الفلاسفة بأزلية الزمان ؛ لإثبات عدم صحتها ، عن طريق وسائل عقلية متنوعة من أدلة وبراهين .

فقد أراد بعض الفلاسفة إثبات الزمان بإثبات العالم على أنه جزء منه ، وأراد آخرون إثبات أزلية الزمان ، على أنه جـــــوهر منفصل عن العالم ؛ وفى رأى بعضهم أنه لا يمكن إظهار حدوث العالم ، إلا عن طريق زمان سابق وهو أبو البركات [١] .

لذا كان من الضرورى تفصيل الكلام فى هذا ؛ للوصول إلى مفهوم واضح عن الزمان ، وهل هو مُحدث متناه من أوله تبعًا لحدوث العالم ، كما يقول المتكلمون عموما [٢] ؛ أم قديم أم سرمدى ؟ كما يقول الفلاسفة .

---

(١) عن : دائرة المعارف الإسلامية – المجلد العاشر ص ٤٠ ، مادة الزمان من تعليق المترجم .

(٢) عن : المرجع السابق – ص ٤٠٠

فالقائلون بقدم الزمان قد تباينوا فى آرائهم . فقال أرسطو بقدم الزمان ، متساوقا مع قدم الحركة ، وتَبِعه فى ذلك بعض الفلاسفة الإسلاميين مثل ابن سينا ، الذى يُعرِّف الزمان بالتعريف الأرسططاليسى ؛ وهو أنه مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر [١] .

والعالم بهذا المعنى ، قديم أزلى ، بقدم الحركة ، وقدم الزمان الناتج عنها . ومن المعروف أن أرسطو ، قد اتخذ من القول بقدم الحركة ، مُنطلقا للقول بقدم الزمان . والحركة عند أرسطو أزلية بأزلية المحرك الأول الذى لا يتحرك . يقول أرسطو : مادام أنه يوجد حركة ، فيلزم أن يوجد محرك ... وإذا كانت الحركة أزلية يلزم أن يكون موجودا شئ ما أزلى أيضا . وكما أن الحركة متصلة ، فهذا الشئ الذى هو أحد ، يجب أن يكون هو عينه أبدا غير متحرك ولا مخلوق ولا قابل للاستحالة [٢] .

والحركة عند أرسطو ليست أزلية فقط بل أنها أيضا أبدية ، لا تفسد . يقول أرسطو فى كتاب الطبيعة : ليت شعرى هل حدثت الحركة ولم تكن قبل ؟ وهل تفسد أيضا فإذ لا يكون معه [أى مع هذا الفساد] شئ أصلا يتحرك ؟ أم الحركة لم تحدث ولا تفسد ، ولكنها لم تزل فيما مضى ولا تزال أبدا ؟ وهذا أمر لا يزال له (أى للموجود) وليست تفتر فى الموجودات (أى الحركة) بل كأنها حياة ما لجميع ما قوامه بالطبيعة [٣] .

ويبرر أرسطو ، قوله بقدم الحركة ، وقدم الزمان التابع لها فى نص له من كتاب الميتافيزيقا ، فيقول : أنه غير ممكن أن تكون الحركة حدثت حدوثا أو تفسد فسادا . وذلك قد كانت دائما ، ولا الزمان أيضا ، إذ لا يمكن معنى

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية المجلد العاشر – الشعب مادة الزمان ص ٣٩٦

(٢) أرسطوطاليس – الكون والفساد – ترجمه من الإغريقية بارتملى سانتلهير وإلى العربية أحمد لطفى السيد – مطبعة دار الكتب المصرية ١٣٥٠ هـ ، ١٩٣٢ م ، ص ٢٥٢

(٣) أرسطو طاليس – الطبيعة – ترجمة اسحق حنين – تحقيق د. عبد الرحمن بدوى – الدار القومية للطباعة والنشر – القاهرة – سنة ١٩٦٥ – ج ٢ ص ٨٠١ .

الأكثر تقدُّمًا والأكثر تأخرا إذا لم يكن الزمان ، والحركة إذًا على هذا الوجه متصلة كما أن الزمان أيضا [١] .

ويفسر ابن رشد ، النص السابق لأرسطو ، موضحا السبب ، الذى قال من أجله أرسطو بقدم الحركة والزمان . يقول ابن رشد مفسرا : ولا الزمن أيضا من الموجودات التى يمكن أن يتخيل كائنا بعد أن لم يكن زمن أصلا ، ولا فاسدا فسادا لا يبقى معه زمن أصلا . ثم أتى بالسبب فى هذا فقال (أى أرسطو) إذا لا يمكن معنى الأكثر تقدُّمًا والأكثر تأخرا إن لم يكن الزمن - يريد - إذا لا يمكن إنسان أن يفهم معنى الحادث والفاسد مالم يفهم معنى المتقدم والمتأخر والأكثر تقدما وتأخرا إلا بفهم الماضى والمستقبل اللَّذَيْن هما أجزاء الزمان .

والحركة إذًا على هذا الوجه متصلة كما أن الزمن ، وذلك أنه إما أن كان واحدا بعينه وإما تأثيرا وانفعالا للحركة يريد - ويلزم من كون الزمن متصلا وأزليا وواحدا أن تكون أيضا الحركة الأزلية متصلة وواحدة ، وذلك أنه إما أن يكون الزمن والحركة شيئا واحدا بعينه وإما أن يكون عارضا من عوارض الحركة وانفعالا من انفعالاتها ؛ وذلك أنه ليس يمكن أن يتوهم زمن مالم يتوهم الحركة [٢] .

ودليل أرسطو على أن الحركة أزلية أبدية ؛ هو أنها حركة دائرية ، كما فى حركة الأجرام السماوية ، ومن أوصاف الحركة الدائرية ، أنها ليس لها بداية ولا نهاية . فإن الزمان هو إذًا العدد لشئ ما متصل ، أعنى للنقلة الدائرية [٣] . وهذه النقلة ، هى الحركة الدائرية ، التى يقول عنها أرسطو ، أنها حركة متصلة ؛ فيوجد عنها زمان متصل . لأنه من المحال أن يوجد زمان بدون حركة [٤] .

وإذا كان أرسطو ، قد اعتبر الزمان ، مقدار حركة الفلك ، وأنه قديم بقدم الحركة الأزلية ، الصادرة من المحرك الأول الأزلى السرمدى ، وتبعه فى ذلك عدد

---

(١) ابن رشد . تفسير مابعد الطبيعة - المطبعة الكاثوليكية - بيروت مجلد ١ ج ٣ ، ص ١٥٥٥ - ٥٦

(٢) المرجع السابق - ص ١٥٦٠ - ٦١

(٣ - ٤) أرسطو طاليس - الكون والفساد - ص ٢٥٣

من الفلاسفة ؛ فإن هناك من الفلاسفة من قال بقدم الزمان على أنه جوهر منفصل ، قائم بذاته ، ليس له صلة بدوران الأجرام . فقد قال بعض قدماء الفلاسفة ، عن الزمان ، أنه : جوهر مجرد لا يقبل العدم لذاته ، إذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده ، بعدية لا يجامع فيها البَعْدُ القَبْلَ ، وذلك هو البعدية بالزمان ، فمع عدم الزمان زمان ، هذا خُلْف [(١)] .

وهؤلاء ليس للزمان عندهم ، صلة بالحركة ، ولا بالعالم ؛ بل إن العالم عند بعضهم ، لا يثبت حدوثه ، إلا بوجود زمان قديم سابق على حدوثه ؛ كما قال أبو البركات ، الذى ذُكر عنه أنه يقول : إن الزمان يعرف معرفة عقلية ، وأنه مقدار الوجود « فالوجود هو الذى يُقدِّره وهو الذى يفصله ، ولا يرتفع الزمان إلا بارتفاع الوجود . ولذلك فإن الزمان كان موجودا قبل وجود هذا العالم الحادث . والقول بحدوث الزمان معناه فى رأى أبى البركات القول بحدوث الوجود » [(٢)] .

ومن هؤلاء القائلين ، بأن الزمان جوهر مستقل مجرد ، محمد بن زكريا الرازى الطبيب ، الذى قال : أن الزمان جوهر يجرى [(٣)] . ويعتبر هذا الفاليسوف ، مُتابعا لفلاسفة اليونان – قديما وحديثا – فقد أكَّد على القول بقدم العالم ، بل أنه قال بقدم كل عنصر من عناصر الوجود على حِدَةْ . فقال بالقدماء الخمسة : البارى تعالى ، والنفس ، والهيولى ، والزمان ، والمكان . نجد هذا الفليسوف ، يُفرِّق بين نوعين من الزمان . فقد نقل أبو حاتم الرازى فى أعلام النبوة عن الرازى الطبيب أنه قال :

وأنا أقول أن الزمان ، زمان مطلق وزمان محصور ، فالمطلق هو المدة والدهر ، وهو القديم وهو متحرك غير لابث ، والمحصور هو الذى يعرف بحركات الأفلاك وبجَرْى الشمس والكواكب . فإذا مَيَّزت هذا وتوهمت حركة الدهر ، فقد توهمت الزمان المطلق ، وهذا هو الأبد السرمد ، وإن توهمت حركة الفلك

---

(١) الإيجى – عضد الدين – المواقف – مطبعة العلوم – القاهرة – ١٩٣٩ – ص ١١٠

(٢) عن : دائرة المعارف الإسلامية – مادة الزمان – المجلد العاشر – ص ٣٩٨

(٣) أبو بكر الرازى – رسائل فلسفيه – ج ١ مصر ١٩٣٩ ، ص ٢٦٧

توهمت الزمان المحصور [١] . ويستنتج من هذا ، أن الحركة الناشئة عن الأفلاك ، عند الرازى ، لا تُوجِد الزمان ، ولكنها تُظْهِرُه [٢] . فالزمان عنده جوهر مستقل أزلى أبدى .

ولعل هذا يدل على تأثير الفلسفة اليونانية القديمة ، خاصة رأى أفلاطون فى الزمان ؛ حيث يتضح وجود تشابه واضح ، بين هذه الآراء ، وما قاله أفلاطون ، من أنه يوجد .. فى عالم الأمر جوهرا أزليا يتبدل ويتغير ويتجدد وينصرم بحسب النسب والإضافات إلى المتغيرات ، ولا بحسب الحقيقة والذات ، وذلك الجوهر باعتبار نسبة ذاته إلى الأمور الثابتة ، يسمى سرمديا ، وإلى ماقبل المتغيرات يسمى دهرا وإلى مقارنتها يسمى زمانا [٣] . وبناء على هذا فإن الزمان كان عند أفلاطون ، عبارة عن أنه صورة الدهر [٤] .

هذه هى الآراء التى جعلت من الزمان ، عنصرا أزليا - فى رأى الفلاسفة ، اليونانيين والإسلاميين ، سواء من جهة قِدَمِه بِقِدَمِ العالم ، أو بقدم الحركة الأزلية ؛ أو من جهة أزليته كعنصر مستقل منفصل عن العالم وعن الأجرام السماوية ؛ والأجرام السماوية ، فى هذه الحالة ، تُظهره فقط ولا تُسبِّبه .

* * *

(١) س بنتس - مذهب الذرة عند المسلمين - نقله من الألمانية أبو ريدة ، ص ٥٣
(٢) المصدر السابق - ص ٥٠ - ٥١
(٣) التهانوى - إصطلاحات العلوم - ج ٢ - خياط ص ٩٢٢ - ٢٣
(٤) الشهرستانى - الملل والنحل ص ٥٢

٤ – إنتقادات الأشاعرة للقول بأزلية الزمان :

إزاء آراء الفلاسفة السابقة ، القائلة بأزلية الزمان ؛ قام الأشاعرة بتوجيه انتقاداتهم إليها ، مُظهرين مافيها من تناقضات وأخطاء ؛ مُعبِّرين عن رأى المتكلمين عموما فى هذا الأمر ، فيما يتعلق بإثبات صحة رأيهم فى القول بحدوث الزمان ، تبعا لحدوث العالم . فإذا ما أمكن لهم إثبات حدوث الزمان فإن هذا – تلقائيا – يَنْفى أزليته ؛ سواء كانت هذه الأزلية ناشئة عن قِدَم الحركة بقدم المحرك الأول ، أو أنها أزلية طبيعية ، على أساس أن الزمان جوهر مستقل مجرد أزلى أبدى .

فإذا كان أرسطو ، ومَنْ تبعه من الفلاسفة ، قد قالوا بقدم الزمان بقدم الحركة ، التى نشأ عنها ؛ فإن الأشاعرة قد اتجهوا إلى تحليل الفكرة الأصلية ، وهى قدم الحركة ، بغرض نَفْى أزليتها ، وإثبات حدوثها . لأن هذا ، يؤدى إلى نَفْى أزلية الزمان وإثبات حدوثه ؛ وذلك لتبعيته للحركة ، وظهوره عنها .

ويتجه كل من فخر الدين الرازى ، وعضد الدين الإيجى ، إلى الإعتماد على فكرة منطقية ، لإثبات عدم أزلية الحركة ؛ وهى المسبوقية بالغير ، فإن ما كان مسبوقا بالغير لا يمكن أن يكون أزليا .

وذلك أن من طبيعة الحركة المسبوقية بالغير ، لأنها لا يمكن أن توجد من ذاتها ، بل لابد من أن يسبقها محرك أو مُحدث لها . هذا المحدث ، لا يكون قبله محدثات أو محركات أخرى ؛ وإلَّا استمر التسلسل إلى مالا نهاية ، وهذا محال . فإذا كانت الحوادث أو الحركات لها طرف ينتهى إليه تسلسلها ، فيكون ذلك الطرف هو القديم . فلابد حينئذ من جواز صدور حادث عن قديم [1] . وهنا يتعامل فخر الدين الرازى ، مع هذه الفكرة ، بميزان عقلى دقيق ، قائلا : إما أن يُقال ، حَصَلَ فى الأزل شئ من هذه الحركات أو لم يحصل ، فإن لم يحصل فى الأزل شئ من هذه الحركات والحوادث ، وجب أن تكون لمجموع هذه الحركات

---

(١) عن : الغزالى – تهافت الفلاسفة – ط ٦ – ص ١٠٧

والحوادث بداية وأول وهو المطلوب ، وإن حصل فى الأزل شئ من هذه الحركات فتلك الحركة الحاصلة فى الأزل ، إن لم تكن مسبوقة بغيرها ، كانت تلك الحركة أول الحركات وهو المطلوب ، وإن كانت مسبوقة بغيرها ، لزم أن يكون الأزل مسبوقا بغيره ، وهو محال [١] . وإذا كان من المحال ، أن تكون الحركة أزلية ، فإنه تبعًا لذلك ، يكون من المحال ، أن يكون الزمان أزليا ، لتبعيته للحركة ، وحدوثه عنها .

ويَستخدِم فخر الدين الرازى - بالإضافة إلى ذلك - طريقة أخرى ، لإثبات عدم أزلية الزمان ؛ وذلك من جهة نَفْى القَبْلية الزمانية ، على أساس أن القبلية ليست صفة ثبوتية ، بحيث تتصف بالوجود ؛ فهى لذلك ، لا يمكن إلا أَنْ تتصف بالعدم ؛ وبذلك ينتفى الزمان قبل العالم ، أى ينتفى قِدم الزمان ، يدل على ذلك عدة وجوه ، ذكرها فخر الدين الرازى :

أحدها : أنكم سلَّمتم [مخاطبا الفلاسفة] أن كل مُحدَث كان عدمه قبل وجوده ، فقد جعلتم القَبْلية صفة للعدم ، وصفة العدم لا يعقل أن تكون موجودة ، فالقبلية صفة غير موجودة [أى أنه لا يوجد هناك قَبْل زمنى ، بل عدم] .

وثانيها : أن التقدم إضافة لا تُعقل إلا بالإضافة إلى التأخر ، والمضافان يوجدان معا ، فلو كان التقدم صفة موجودة لاستحال وجودها إلا مع وجود التأخر ، إذا كان حصول التقدم والتأخر معا ، لزم أن يكون حصول المتقدم والمتأخر معا ، ولكن المعية تُنافى التقدم والتأخر ؛ فإذاً القول بأن القبلية صفة موجودة ، يُفضى إلى هذا المُحال ، فيكون ذلك محالا .

وثالثها : أنَّا قد دَلَّلْنا ... على أن الأمس متقدم على اليوم ، وليس ذلك التقدم بالزمان ، فلِمَ لا يجوز أن يكون تقدم العدم على الوجود جاريا مجرى تقدم اليوم على الغد [٢] .

---

(١) فخر الدين الرازى - الأربعون فى أصول الدين - ط ١ - حيدر أباد - الدكن . سنة ١٣٥٣هـ - ص ٩

(٢) المصدر السابق ص ٥٣

وإذا كان الفلاسفة ، خاصَّة منهم الإسلاميين ، مثل أبى البركات ، يقولون أن وجود زمان قديم ، ضرورى لإثبات حدوث العالم ، فإن هذا ، لا يتفق مع المنطق العقلى ، لأن الزمان من ضمن العالم . لذا فهو مخلوق محدث .

أما دعوى لزوم سبق الزمان على كل ما حدوثه بعد العدم بناء على قياسه ، فمبنى على كوْن القَبل أمرًا وجوديا ومعنًى حقيقيا ، وليس كذلك ، بل المعنى بكوْن الحادث ذا قبل أنه لم يكن فكان ، وذلك إنما هو أمر سلبى لا معنى وجودى ، ومهما قيل أنه ذو قبل موجود فلا يعنى إلا هذا [1] .

ويؤكد الإيجى ، فكرة نفى أزلية الحركة ، التى استخدمها الرازى ، مشاركا فى تقويض قول الفلاسفة بأزلية الحركة ؛ ومن ثَمَّ الزمان . يقول الإيجى : إن الحركة حادثة لوجوه : الأول [وهو أهمها] ماهية الحركة هى المسبوقية بالغير ، وماهية الأزلية عدم المسبوقية بالغير ، وبينهما منافاة بالذات ، فلا تكون الحركة أزلية ، وذلك معنى الحادث [2] . وإذا لم تكن الحركة أزلية ، كانت حادثة ؛ وإذا كانت الحركة حادثة ، كان الزمان حادثا ، لتبعيته للحركة .

وقد أثبت الأشاعرة ، أيضا ، حدوث الحركة بطريقة أخرى أكثر عُمقا ، تقوم على فكرة تكوين كل شئ فى الوجود ، من أجزاء لا تتجزأ . فالحركة والزمان والأحداث ، تتكون من أجزاء لا تتجزأ ، منفصل بعضها عن بعض .

فإذا كانت الحركة موجودة ، وأنها تنقسم إلى حاضرة ، وماضية ، ومستقبلة فنقول أن الحاضرة منها موجودة وإلّا لم يوجد الماضى ولا المستقبل ، لأن الماضى ماكان حاضرا ، والمستقبل ما سيحضر ، وأنها لا تنقسم وإلا لكان بعض أجزاءها قَبْل وبعضها بَعْد ؛ لأنها غير قار الذات ضرورة ، فلا يكون كلها حاضرا . هذا خُلْف ؛ وكذا جميع أجزاءها ، إذْ مامن جزء إلّا وكان حاضرا حينًا ما ، فثبت أن

---

(١) الآمدى – غاية المرام فى علم الكلام – ص ٢٧١ – ٢٧٢ – تحقيق حسن محمود عبد اللطيف – القاهرة – ١٣٩١ هـ ١٩٧١ م

(٢) عضد الدين الإيجى – المواقف – ص ١٨٨

الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزأ [١] . وقد أثبت الأشاعرة ، أن الأجزاء التى لا تتجزأ ، والتى يتكون منها كل أشياء العالم ، حادثة . وسوف يتبين ذلك بالتفصيل فى الأجزاء التالية من هذا البحث . وبذلك تكون الحركة حادثة . والزمان - تبعا لذلك - يتكون من أجزاء ، أو آنات ، منفصل بعضها عن بعض لارتباطها بأجزاء الحركة ومقابلتها لها . وهذا يمنع أن يكون الزمان جوهرا متصلا أزليا أبديا . كما قال الفلاسفة . فبما أن الحركة لا توجد بكاملها فى أى وقت ، لأنها غير قارة الذات ؛ فكذلك الزمان . ومن لا يوجد بكامله فى كل وقت لا يكون أزليا ؛ إذًا ، الحركة والزمان ليسا أزليين .

وإذا كان الأشاعرة ، قد نفوا أزلية الزمان الناشئ من الحركة ، فإن هناك من نفى الزمان كجوهر أزلى مستقل ؛ حتى وصل الأمر ؛ ليس فقط إلى نَفْى أزلية الزمان ، بل إلى نفى الزمان من الوجود تماما .

فإننا .. إذا دَقَّقْنا النظر فى الزمان الذى يزعم الرازى [الطبيب أو غيره] أنه جوهر ، وجدنا أنه ليس إلا « الآن » أما الماضى فقد انتهى ، وأما المستقبل فلم يوجد بعد [٢] ؛ فكيف إذًا يكون جوهرا أزليا ؟ .

ويمكن استكمال الرأى السابق لبنتس ، الذى قال فيه ؛ أن الزمان ، ماهو إلا الآن فقط ، بالقول بأنه .. لما كان الآن متوهما « غير قار الذات فإن الزمان لا وجود له فى ذاته » [٣] .

ولذلك ، نجد المتكلمين عموما ؛ قد أنكروا الزمان أيضا (أى الكم المتصل غير القار) ولم يعتبروه موجودا حقيقيا ، بل أَمْرًا عرضيا [٤] .

وهذا ماذكره صاحب كتاب الأزمنة والأمكنة ، ناقضا وجود الزمان ، على لسان بعض المناطقة ؛ إذ قالوا : إن الزمان فى الحقيقة معدوم الذات ، واحتج بأن الوجود للشئ ، إما أن يكون بعامة أجزائه كالخط والسطح ، أو بجزء من أجزائه

---

(١) المصدر السابق ص ١٨٨

(٢) س - بنتس - مذهب الذرة عند المسلمين - ص ٥٥

(٣) دائرة المعارف الإسلامية - المجلد العاشر - ص ٣٩٢ مادة الزمان .

(٤) المرجع السابق ص ٤٠٠

كالعدد والقول . وليس يخفى علينا أن الزمان ليس يوجد بعامة أجزائه ، إذ الماضى منه قد تلاشى واضمحل ، والغابر منه لم يتم حصوله بعد . وليس يصح أيضا أن يكون وجوده بجزء من أجزائه ، إذ الآن فى الحقيقة هو حد الزمانين وليس جزء من الزمان ..... وإذا كان الأمر على ذلك فالزمان إذًا ليس يصح وجوده لا بعامة أجزائه ولا ببعض أجزائه ، وإن شيئا يكون طباعه حيث لا يوجد بأجزائه كلها ولا ببعض منها ، فمن المحال أن يلحق بجملة الموجودات [1] .

من هذه الردود والمناقشات ، والتحليلات ، التى بنى عليها الأشاعرة نقدهم لأقوال الفلاسفة بأزلية الزمان ، سواء كان هذا الزمان عن طريق الحركة القديمة ، كما قال أرسطو وتابعوه ؛ أو على أساس أنه جوهر مستقل أزلى ؛ كما قال الرازى الطبيب ، وأبو البركات ، وغيرهما ؛ يتبين لنا بكل وضوح عدم صحة القول بأزلية الزمان ؛ وبالتالى صدق القول بحدوثه مع حدوث العالم .

كما أنه – فى نفس الوقت – فإنه .. لما كان المتكلمون جميعا يقولون بحدوث العالم ، وهو عندهم كل ماسوى الله ، فهم جميعا يقولون بحدوث الزمان وتناهيه من أوله تبعا لحدوث العالم [2] .

وهذا جانب آخر لإثبات حدوث الزمان . فإنه متى أمكن إثبات حدوث العالم فإن هذا يدل ضمنا ؛ على حدوث الزمان لأنه من مكونات العالم .

وقد أثبت الأشاعرة حدوث العالم ، بعدَّة طرق ؛ أهمها ، نظرية الجوهر الفرد ، أو الجزء الذى لا يتجزأ . ويمكن بحث ذلك تفصيلا بالفصل الثانى من هذا الكتاب .

لكن ! رغم ذلك ، فقد يتبادر إلى بعض الأذهان ، شئ من الشك فى القول بحدوث الزمان ؛ خاصة عندما ما يُسمع ماجاء فى بعض الأخبار النبوية ، التى تقول : « لا تَسبوا الدهر فإن الله هو الدهر » . كما جاء أيضا فى ما يقال عنه ، الأدعية العالية : (ياهو يامن لا هو إلَّا هو يامن لا يدرى أحد كيف هو إلَّا هو ،

---

(١) أبو بكر الرازى – رسائل فلسفية . نسخة بيروت – دار الآفاق الجديدة ط ١ – سنة ١٩٧٣ ص ٢٠٠

(٢) دائرة المعارف الإسلامية – المجلد العاشر – مادة الزمان ص ٤٠٠

يامن لا إلاه ، إلّا هو ، يا أزل ياأبد ياسرمدياديهار ، ياديهور ، يامن هو الحى الذى لا يموت) [١] .

إلا إننا إذا رجعنا إلى طبيعة الحياة فى عهد الرسول ﷺ ، الذى قد تكون هذه الأخبار قد ظهرت فيه ؛ نجد أنه قال ذلك لتصحيح تفكير العرب ، بِأَنْ بَيَّن لهم أن مايُنسب إلى الدهر يجب أن يُنسب إلى الله ، لأن الله هو فاعله لا الدهر [٢] .

فالعرب فى الجاهلية ، كانوا ينسبون إلى الدهر مايصيب الإنسان من نازلة أو مكروه ، وكانوا أحيانا يمقتون الدهر ويسبونه [٣] .

ومعنى ذلك ، أن النبى ﷺ ، يبين للناس أن الله هو خالق الدهر وخالق كل شئ ، فلا تسبوا الدهر ولا تسبوا الأيام والسنين والأشياء ، لأن الله هو خالق كل هذا ، وإنَّ سبَّكم لها ، هو بمثابة اعتراض على ما خلق الله لكم ، لتنعموا به إذا ما استخدمتموه بطريقة سليمة . فإذا حدث لكم ضيق أو كدر ، فذلك بسبب أعمالكم أنتم التى جَعَلَتْ أيامكم ضيقا وكدرا وألمًا ، فتسبُّونها وتسبوا الدهر بمعنى الزمن أو الزمان .

كما يمكن قياس تحليل الأدعية العالية التى وردت ، وفيها مناجاة لله تعالى ، على أنه الدهر بالنسبة للتحليلات السابقة ، فتكون المناجاة على اعتبار أن الله أزلى أبدى سرمدى . فيكون لفظ الدهر أو الدهرى هنا ، بمعنى السرمدى . أى الذى ليس له بداية ولا نهاية .

ولعله يمكن بذلك ، أن ينقطع أى شك فى القول بحدوث الزمان وخَلْقِه مع خلق العالم ، عن طريق الله تعالى .

* * *

---

(١) عن : رسائل فلسفية – الرازى الطبيب – طبعة بيروت ١٩٧٣ – ص ٢٧٩

(٢) دائرة المعارف الإسلامية – مادة الزمان – ص ٣٩١

(٣) المصدر السابق ص ٣٩١

٥ – آراء الفلاسفة القائلون بأزلية المادة :

توجد صلة قوية ، بين الزمان والمادة ، وخاصة عند الفلاسفة القائلين بأن الزمان ناشئ عن الحركة الدائرية الأزلية للأفلاك أو الأجرام السماوية .

فَمِنْ هنا ربط أرسطو بين الحركة والمتحرك ، فلا وجود للحركة إلا بوجود المتحرك ؛ وهو المادة . فالأجرام السماوية التى يترتب على حركتها ، حركة دائرية ، وجود الزمان ؛ هى نوع من المادة .

وقد قال أرسطو – كما سبق – ، بأزلية الحركة ، يتبعها أزلية الزمان . فإذا كانت هذه الحركة التى تسبب الزمان ، هى حركة الأجرام السماوية ، وكانت الحركة والزمان أزليين – فى رأى أرسطو كما تبين من قبل ؛ فلا شك أن المتحرك – وهو هنا الأجرام السماوية ، وهى نوع من المادة ؛ أزلى أيضا .

ولكن ! هل مادة الأجرام السماوية ، التى ينشأ عن دورانها ، الزمان ، هى المادة الأزلية فقط ؟ أم أن أنواعا أخرى من المادة فى الكون ؟ أزلية أيضا ... ؟

هنا نجد أرسطو يفرِّق بين نوعين من المادة أو المحسوسات ؛ فجعل الأجرام السماوية ، نوع خاص من المادة أسماه ، المحسوس السرمدى ، أى الذى ليس له بداية ولا نهاية ؛ وهو غير خاضع للكون ولا للفساد . ومما يدل على سرمديته أنه فى حركة دائرية دائمة ؛ ومن صفات الحركة الدائرية أنها ليست لها بداية ولا نهاية .

أما النوع الآخر من المادة ، أو المحسوسات ، فهو مايوجد تحت فلك القمر ، على أساس أن الأجرام السماوية ، توجد فوق فلك القمر ، وهذا المحسوس ، الموجود تحت فلك القمر ؛ هو تلك المادة ، أو المحسوس الذى تتكون منه أشياء العالم الجزئية ؛ الخاضعة للكون والفساد فى العالم . وهذا النوع من المادة ، هو ما أسماه أرسطو بالمحسوس الفانى . وذلك أن أرسطو قد قسَّم الوجود إلى جواهر

ثلاثة : المحسوس السرمدى (الأجرام السماوية) ، والمحسوس الفانى ، والغير المحسوس . [ولا مدرك] [١] . وهو الله تعالى . فأما الجوهرين المحسوسين ، فهما اللذان يفصل بينهما فلك القمر : قسم تحت فلك القمر ، هو الأرض وما حولها ، وهو يخضع للكون والفساد ، وقسم فوق فلك القمر ، أوسع جدا من الأول ، ولا يخضع لعوامل الكون والفساد ، بل يخضع لنظام ثابت [٢] ؛ وهو الأجرام والأفلاك السماوية .

والنوع الثالث من الجواهر التى تمثل الوجود عند أرسطو ، وهو الجوهر الغير محسوس ولا مدرك ، فهو أيضا سرمدى ؛ وهو المحرك الأول الذى لا يتحرك ، أو الله . وهو روحى مفارق ، لكنه يُحرِّك الجوهرَيْن المحسوسَيْن ، اللذيْن يتكون منهما العالم ؛ وهما المحسوس السرمدى والمحسوس الفانى . « إن هنا محركا لا يتحرك أصلا ولا من شأنه أن يتحرك ، لا بالذات ولا بالعَرَض . وإذا كان ذلك كذلك ، فهذا المحرك أزلى ضرورة ، والمتحرك عنه أيضا أزلى الحركة . لأنه إن وجد متحركا بالقوة فى حين ما عن المحرك الأزلى فهنالك ضرورة محرك آخر أقدم من المحرك الأزلى » [٣] .

وإذا كان أرسطو قد أجاز سرمدية المادة الموجودة فوق فلك القمر ، وهى الأجرام السماوية لدورانها فى حركة دائرية - يقول عنها أنها أزلية أبدية ؛ لكن ! كيف يُسيغ القول بسرمدية النوع الثانى من المادة . وهو الموجود تحت فلك القمر ، وهو الاسطقسات الأرضية ؛ رغم ما يُشاهَد فى كل آن من فساد الأشياء المكونة من هذا النوع من المادة ؛ كما يعترف أرسطو ذاته بذلك ويقول عنه أنه المحسوس الفانى ؟ وذلك لأن أرسطو يقول بأزلية المادة عامَّةً سواء منها ماهو فوق فلك القمر ، أو ما تحته . يبرر أرسطو سرمدية المادة أو المحسوس الفانى ، عن طريق نوعين من التبرير :

---

(١) I. Aristotle Metaphics. p. cxxxiii. introd.

(٢) أرسطوطاليس - فى السماء والآثار العلوية - تحقيق عبد الرحمن بدوى ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ط ١٩٦١ ص ط - من المقدمة .

(٣) أرسطوطاليس - الطبيعة ص ٧٠ - من تعليق أبو على .

النوع الأول : وهو طريق الكمون والظهور ، أو الوجود بالقوة والوجود بالفعل ؛ والذى يعنى أن المادة – التى أطلق عليها اسم الهيولى ، كانت موجودة ، وجوداً أزليا طبيعيا ؛ لكنه وجود عَرَضى ، أو وجود بالقوة . فالهيولى يقال أنها موجودة وتوصف أيضا بالعدم . أما أنها موجودة فتوصف به بالذات ، وأما العدم فيلزمها بالعَرَض لا بالذات ، وذلك أنه عرض لها [أى للهيولى] أن كانت غير قابلة للصورة الفلانية (١) ؛ أى أنها كانت هيولى غير مُشكَّلة ، أو ناقصة التشكيل .

وكذلك كانت صور الأشياء موجودة ، بنفس طبيعة الوجود التى كانت للمادة ، حيث كانت موجودة ، وجودا بالقوة ؛ فكانت كامنة فى الهيولى ، تنتظر الظهور . فكانت الحركة الأولى الأزلية من المحرك الأول الأزلى ، هى السبب فى خروج المادة وخروج الصورة من حالة الوجود بالقوة إلى حالة الوجود بالفعل . وذلك بأن يحرك المادة ويُغيرها ، حتى يُخرِج مافيها من القوة على الصورة إلى الفعل (٢) .

وبذلك تتحدَّد أشكال المادة وتتكون أشياء العالم . فمثلا : الهيولى التى لم تكن أرضا صارت أرضا ، فإنما كانت كذلك من حيث لم تكن أرضا (٣) . فالفاعل هنا ، كما يطلق عليه أرسطو والفلاسفة ، وحسب مايراه ابن رشد مفسرا – يفعل المركَّب من المادة والصورة (٤) ؛ ولا يخترعها . فمهمة الفاعل عند أرسطو هى فقط ، أنه مُخرجٌ ما بالقوة إلى الفعل . فكأنه جامعٌ بين القوة والفعل ، أعنى الهيولى والصورة ، من جهة إخراج القوة إلى الفعل (٥) .

فالحركة الأزلية ، من المحرك الأول الأزلى ؛ صدرت ، فأظهرت إلى الوجود الأجرام السماوية – أولا – فى حركتها الدائرية الأزلية السرمدية . وهذه بدورها ،

---

(١) المرجع السابق – ص ٧٠ من تعليق أبو على بالهامش .

(٢) ابن رشد – تفسير مابعد الطبيعة – ص ١٤٩٩

(٣) المصدر قبل السابق – ص ٧٠

(٤) د. عاطف العراقى – تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية – دار المعارف بمصر – ط ١ – ١٩٧٣ – ص ٢٠١

(٥) ابن رشد – تفسير مابعد الطبيعة ص ١٤٩٩

حرَّكت النوع الآخر من المحسوسات ، الموجود تحت فلك القمر ؛ فحركت الصور الكامنة فيها فتشكَّلت المادة (الهيولى) بأشكال العالم ، بعد أن خرجت من حالة الكمون إلى حالة الفعل والواقع .

أما التبرير الثانى : من تبريرات أرسطو ، للقول بأزلية المحسوس الفانى بل وبأبديَّته ؛ فهو طريق التوازن فى عمليات الكون والفساد فى العالم . فهذه العمليات ، تَحدث فى الكون ، بطريقة متكافئة ، وفى دورة مستمرة ، متصلة بالدورة السرمدية للفلك . فبقدر ما يَفْنى فى العالم من أشياء ، يتكوَّن مقدار مثله من الأشياء . فالأب يولِّد ابنًا ، ثم يَفْنَى ؛ والابن يولد ابنًا ، ثم يفنى ، وهكذا فى حركة مستمرة دائمة فى جميع الأشياء ، والمؤثِّر فى أشياء العالم ، أو فى المحسوس الفاني ؛ هو حركة الأجسام السماوية ، وذلك عن طريق الإقتراب والإبتعاد .

يقول أرسطو فى ذلك : ميل الدائرة [أى دائرة الفلك المؤثر فى الأسطقسات الأرضية] إنما هو الذى ينتج التقريب والتبعيد ؛ لأنه قد يمكن أن تكون العلة تارة بعيدة وتارة قريبة . وبما أن المسافة غير متساوية ، فالحركة غير متساوية كذلك . وعلى ذلك ، إذا كانت الحركة بشهادتها وقُربها تُسبِّب كَوْن الأشياء ؛ فإن هذه الحركة نفسها بِغِيابِها وابتعادها تُسبِّب فساد الأشياء . وفوق ذلك فإنها إذا كوَّنَتْ باقترابها عدة مرات فإنها تفسد بابتعادها عدة مرات أيضا [١] .

فالتكوين والفناء ، يحدثان فى توازن ثابت ، بحيث يظل العالم ثابت الوجود . وقد فَسَّر ابن رشد ذلك ، عندما قال : كَوْن كل واحد من المتكونات ، هو فساد للآخر ، وفساده هو كون لغيره [٢] . كما يؤكد أرسطو هذه الفكرة ، التى تؤدى إلى أزلية المادة وأبديتها ، بقوله : إن الله قد كمَّل الكل بأن جعل التولُّد متصلا وأبديا . فالوجود هو إذًا مُلْتكٌ ومتصل بقدر ما يمكن ؛ لأن كَوْناً أبديا وصيرورة مستمرة هما أقرب مايكن من الوجود ذاته [٣] .

---

(١) أرسطوطاليس – الكون والفساد – ص ٢٤٩

(٢) ابن رشد – تهافت التهافت – ص ١٨٧

(٣) أرسطوطاليس – الكون والفساد – ٢٥١

هناك جانب آخر ، من الجوانب الهامة فى فلسفة أرسطو ، وتبعه فيه الفلاسفة ، لتبرير القول بأزلية المادة ، مما رتبوا عليه القول بأزلية الزمان ، الناتج عن دوران الكواكب والأجرام المادية السماوية .

هذا الجانب هو ؛ قياس الغائب على الشاهد . فما دام الجميع يرى ويشاهد ، أنه لا يحدث شئ إلا من شئ سابق ، فهكذا كان العالم منذ الأزل ، حين كان غائبا عن الجميع . وهكذا تتسلسل الحوادث إلى مالا نهاية له فى الماضى ؛ كما أنها تظل مستمرة إلى مالا نهاية له فى المستقبل . وقد سبق بيان عدم إمكان حدوث ذلك لأن اللانهاية فى الماضى ، تمنع الوجود .

يتحدث أرسطو عن ذلك ، قائلا : ونحن أنفسنا أيضا نقول أنه ليس يكون شئ من الأشياء عما ليس بموجود على الإطلاق . غير أنا نقول أنه قد يكون الشئ عما ليس بموجود ، كأنًّا قلنا بطريق العَرَض . وذلك أنه قد يكون شئ من العدم ، وهو شئ غير موجود بالذات من غير أن يكون هو موجودا فيه [أى موجودا فيه وليس ظاهرا ، أى موجودا بالقوة] (١) .

ويفسر أحد المعلقين على آراء أرسطو فى النص السابق له ، بقوله :

الهيولى يقال أنها موجودة وتوصف أيضا بالعدم . أما أنها موجودة فتوصف به بالذات ، وأما العدم فيلزمها بالعرض لا بالذات . وذلك أنه عَرَضَ لها أن كانت غير قابلة للصورة الفلانية . ويقال أن شيئا يفعل بالذات الذى يعالج ويقال أنه ينفعل بالذات كالطبيب ، يوصف بأنه ينشئ الطب . ويقال أنه ينفعل الشئ بالعرض كالطبيب الذى ينشئ البناء أو يتعلمه . فإذا قلنا أن الموجود كان عن الموجود ، فإنه كان عنه بالعرض لأنه لم يكن عنه من حيث هو موجود ، بل من حيث كان عادِمًا للصورة (٢) .

ومعنى هذا أن الهيولى كانت موجودة بالذات منذ الأزل ، ولكن عَرَضَ لها أنها لم تكن موجودة بالفعل . أما أنها لم تكن موجودة على الإطلاق ثم وُجِدَتْ

---

(١) أرسطوطاليس – الطبيعة – ص ٦٨

(٢) المصدر السابق – ص ٧٠ الهامش .

وحدثت كما يقول الأشاعرة والمتكلمون عموما ؛ فهذا مالا يمكن أن يقبله الفلاسفة، لأنه لا يمكن – فى نظرهم – أن يحدث شئ من لا شئ .

ويعتقد ابن رشد – وهو يفسر رأى أرسطو فى هذا الأمر – أن أرسطو قد حَلَّ ذلك الإشكال : بأن قال – أن الكون هو من غير موجود بالعرض لأنه موجود بالقوة وهو الهيولى التى عرض لها العدم الذى هو غير موجود بإطلاق ، [أى العدم] وهو أيضا من غير موجود بالفعل ، لكن بالعرض ؛ لأنه عرض للهيولى التى منها الكون بالذات أن كانت غير موجودة بالفعل وموجودة بالقوة – فهو يذكرها هنا [أى أرسطو] بما بيَّن هنالك من أن المتكون ليس يتكوَّن مما هو غير موجود بالعرض بل ومما هو موجود بالذات وهو الموجود بالقوة . أى ليس يكتفى فى حل ذلك الشك القائل أن المتكون ليس يمكن أن يتكون من العدم أن يقال له أنه ليس يتكون من العدم بالذات بل بالعرض ، بل يقال له مع هذا ، أنه يتكون من موجود بالذات وهو الموجود بالقوة [(١)] .

أى أن الفلاسفة يرفضون أن يكون المتكون أو الحادث ؛ بعد عدم الهيولى بالذات ، ولكنه لا مانع عندهم من الموافقة ؛ على تكوينه بعد عدم الهيولى بالعرض ، مع وجودها بالذات ؛ لأنه لا يمكن عندهم ، أن يتكون شئ من لا شئ أو من عدم ، لأن معنى التكوين ، هو انقلاب الشئ وتغيُّره تماما بالقوة إلى الفعل . ولذلك فليس يمكن أن يكون عدم الشئ هو الذى يتحول وجودا [(٢)] .

وإذا كان هذا هو رأى الفلاسفة ، الذى يقول ، أنه لا يحدث شئ إلَّا من شئ سابق ؛ وأن بداية حدوث الحوادث والأشياء ، قد حدث عن مادة سابقة أزلية ، كانت موجودة بالقوة أو بالذات ؛ فإنهم يكونون بذلك قد نفوا ، خَلْق الله المباشر للأشياء ؛ ويقولون بقانون آخر ، يماثل قانون تسلسل الحوادث لا إلى نهاية . هذا القانون الذى يذكره ابن رشد هنا نيابة عن الفلاسفة ؛ هو قانون « المُواطِئ عن المواطِئ » .

---

(١) ابن رشد – تفسير مابعد الطبيعة – ص ١٤٤٢

(٢) ابن رشد – تهافت – ص ١٨٧

يقول ابن رشد : معنى قول أرسطو أن المواطئ يكون من المواطئ ، أو قريب من المواطئ ؛ ليس معناه أن المواطئ يفعل بذاته وصورته صورة المواطئ له ، وإنما معناه أنه يخرج المواطئ له من القوة إلى الفعل وليس هو فاعل بأن يورد على الهيولى شيئا من خارج أو شيئا هو خارجا عنها . والحال فى الجوهر فى ذلك هو كالحال فى سائر الأعراض فإنه ليس يورد الحار على الجسم المستحرّ حرارة من خارج وإنما يصير الحار بالقوة حارا بالفعل ، وكذلك الأمر فى العِظَم التابع للكون ، أعنى أن العِظَم إذا انتقل عند الكون من كمية إلى كمية لم ينتقل من قِبَل كمية واردة عليه من خارج ، وكذلك الحركة فى المكان ليس هى شئ ورد من خارج عن المحرك . ولذلك ليس يلزم أن يكون الفاعل ولابد مواطئ هو من جميع الوجوه ؛ فالمولِّدُ للنفس ليس معناه أنه يُثبِّت نفسًا فى الهيولى وإنما معناه أنه يخرج ما كان نفسا بالقوة إلى أن يصير نفسا بالفعل ؛ ولذلك نجد النار تتكون عن الحركة كما تتكون عن نار مثلها [١] .

وهكذا نرى أن عملية حدوث الأشياء والحوادث ، فى رأى أرسطو والفلاسفة ؛ ماهى إلا عملية آلية . فكل حادث جزئى كان مواطئ لشئ من نوعه أو كامن فيه ، فخرج منه ، وأصبح موجوداً بالفعل بعد أن كان موجودا بالقوة .

وهكذا يتبين لنا ، كيفية استخدام الفلاسفة لفكرة قياس الغائب على الشاهد فى قولهم بأن المواطئ يكون عن المواطئ ، وأنه لا شئ إلا من شئ سابق ، لا إلى نهاية فى الماضى وفى المستقبل .

وهذا ما احتج به الله تعالى عليهم ، فقال تعالى : ﴿ مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ ٱلْمُضِلِّينَ عَضُدًا ﴾ [سورة الكهف : ٥١] .

فكيف للإنسان أن يطَّلع على مالا نهاية له فى الماضى ؟ .. وإذا كان ذلك حقيقة ، فإن الإنسان بذلك يكون قد أثبت وجود بداية أدرك منها أصل نشأته ونشأة أشياء العالم ؛ فيثبت بذلك الحدوث ، لا الأزلية ، ويكون هذا الدليل منعكسًا على من يقول بأزلية العالم عن طريق تسلسل الحوادث والأشياء إلى مالا نهاية له فى الماضى ، عن طريق المواطئ من المواطئ أو قياس الغائب على الشاهد .

---

(١) ابن رشد - تفسير مابعد الطبيعة - ص ١٤٩٩ - ١٥٠٠

وهنا يمكن أن يقال للفلاسفة : نعم إن فى العالم حوادث ولها أسباب ، فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية ، فهو محال ، وليس ذلك مُعتَقَد عاقل ، ولو كان ذلك ممكنا لا ستغنيتم عن الاعتراف بالصانع وإثبات واجب وجود ، هو مُستَنَد الممكنات وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهى تسلسلها إليه ، فيكون ذلك الطرف هو القديم فلابد إذًا على أصلكم من تجويز صدور حادث عن قديم (١) .

إلا أنَّ ابن رشد ، يرد على تحليل الغزالى السابق ، الذى يثبت حدوث الحوادث عن الله تعالى ؛ الذى لا قديم إلا هو ؛ فيقول ابن رشد : ينبغى أن تعلم أن الفلاسفة يجوِّزون وجود حادث عن حادث إلى غير نهاية بالعَرَض ، إذا كان ذلك متكررا فى مادة منحصرة متناهية ، مثل أن يكون فساد الفاسد منهما شرطا فى وجود الثانى فقط (٢) . ثم يتابع ابن رشد حديثه قائلا : أنه إن وُجد كل متناه يَتزيَّد تزيُّدا لا نهاية له من غير أن يفسد شئ منه ، أمكن أن يوجد كل غير متناه ... فإذن الجهة التى منها أدخل القدماء موجودا قديما ليس بمتغير أصلا ، ليست هى من جهة وجود الحادثات عنه ، بما هى حادثة بل بما هى قديمة بالجنس .

ويستمر فى حديثه إلى أن يقول : فوجب أن يكون هذا التغير القديم عن محرك قديم . ومتحرك قديم غير متغير فى جوهره وإنما هو متغير فى المكان بأجزائه ، أىّ يَقْرُب من بعض الكائنات ويَبْعُد ، فيكون ذلك سببا لفساد الفاسد منها وكَوْن الكائن . وهذا الجُرم السماوى هو الموجود الغير متغير إلا فى الأَيْن لا فى غير ذلك ، من ضروب التغير . فهو سبب للحوادث من جهة أفعاله الحادثة . وهى من جهة اتصال هذه الأفعال له أعنى أنه لا أول لها ولا آخر ، عن سبب لا أول له ولا آخر (٣) .

وابن رشد هنا ، يتابع ما قاله أرسطو فى كتاب الكون والفساد (٤) . وهو يقصد من هذا الرد أنه مادام سبب الحوادث لا أول له ولا آخر ، أى أنه قديم ، وهو

---

(١) الغزالى – تهافت الفلاسفة – ط ٦ – ص ١٠٧

(٢) ابن رشد – تهافت التهافت – ص ١٢٤

(٣) المصدر السابق – ص ١٢٧ – ١٢٨

(٤) ص ٥٦ من هذا البحث .

الحركة الدورية للأجرام ؛ فكذلك هى أيضا - أى الحوادث - تابعة لسببها لا أول لها ولا آخر ؛ أى قديمة أزلية .

ويعتبر هذا اعتقاد ، بأن للجرم السماوى ، تأثير من ذاته ، وأنه بقُرْبه وبُعده من الكائنات الفاسدة ، يكون سببا فى تكوين مايتكوَّن ، وفساد مايفسد ؛ بخروج المواطئ عن المواطئ : فالأب يفسد ويخرج الابن ، وهكذا إلى مالا نهاية . ولعل هذا الإتجاه هو اتجاه أرسطو تماما .

ولكن الغزالى يناقش الآراء السابقة وكأنه كان يرد على ما عارضه به ابن رشد قبل أن يقول ما قاله نيابة عن الفلاسفة ، فيقول : إنْ قيل : المواد القابلة للصور والأعراض والكيفيات ليس شئ منها حادثا [وهى المادة] والكيفيات الحادثة هى حركة الأفلاك ، أعني الحركة الدورية وما يتجدد من الأوصاف الإضافية لها ، من التثليث والتربيع والتسديس وهى نسبة بعض أجزاء الفَلك والكواكب إلى بعض ... فيخرج من مجموع ذلك أن الحركة الدورية الدائمة الأبدية مستند الحوادث كلها ، ومحرك السماء حركتها الدورية ، نفوس السماوات فإنها حيّة نازلة منزلة نفوسها بالنسبة إلى أبداننا ؛ ونفوسها قديمة ، فلا جَرَم أن الحركة الدورية التى هى موجبها أيضا قديمة ولمَّا تشابهت أحوال النفس لكونها قديمة وتشابهت أحوال الحركات أى كانت دائرة أبدا ... فإذًا لا يتصور أن يحدث الحادث من قديم إلا بواسطة حركة دورية أبدية تشبه القديم من وجه ؛ فإنه دائم أبدا ، وتشبه الحادث من وجه فإن كل جزء يفرض منها كان حادثا بعد أن لم يكن ... قلنا [أى الغزالى] : ... الحركة الدورية التى هى المستند ، حادثة أم قديمة ؟! فإن كانت قديمة فكيف صارت مبدأ لأول الحوادث ؟ وإن كانت حادثة ، افتقرت إلى حادث آخر وتسلسل الأمر .

ويستمر الغزالى فى كلامه إلى أن يقول : أن الحركة الدورية لا تصلح أن تكون مبدأ الحوادث ، فإن جميع الحوادث مخترعة لله ابتداء ، ونبطل ماقالوه : من كَوْن السماء حيوانا متحركا بالإختيار ، حركة نفسية كحركتنا [1] .

وهكذا نجد الغزالى ، يقوم بتحليل قول الفلاسفة ، حتى يصل إلى إظهار عدم صحته ، فيقطع عليهم استمرار القول بأزلية الحوادث ، عن طريق الحركة الدورية

---

(١) الغزالى - تهافت الفلاسفة - ص ١٠٨ - ١٠٩

للكواكب . وذلك ببيان أنه لابد لهذه الحركة وإن كانت دورية ، من بداية بدأت منها فسبَّبت أول الحوادث ؛ وذلك حسب قولهم واستنتاجا منه .

وإذا كان الفلاسفة ، قد استخدموا الأفكار والأدلة السابق ذكرها ، لإثبات قولهم بأزلية المادَّة ، وبالتالى أزلية العالم ؛ فإنهم قد استخدموا أفكارا أخرى لتحقيق نفس الهدف .

فكما قال بعضهم – كما سبق – فيما يتعلق بأزلية الزمان ؛ أنه لولا قِدَم الزمان لَمَا أمكن إثبات حدوث العالم ؛ فكذلك قالوا ، بأنه لولا وجود مادة سابقة أزلية ؛ لَمَا أمكن إثبات حدوث العالم ؛ لأنه ليس من المعقول عندهم ، أن لا يكون هناك موضوع تنشأ عنه الأشياء ؛ أو أن لا يكون هناك قابل يستقبل الحركة أو الصور ، النازلة من واهب الصور ، لكى تتشكَّل المادة وتتكوَّن الأشياء ؛ ومن ثَمَّ العالم . فمثلا ، نجد أنه من شروط الحادث ، فى مذهب ابن سينا ، أن يتقدمه قوة وجود وموضوع [١] . ويقصد ابن سينا بقوة الوجود ، الإمكان ، الذى يعتبره ، فى مرتبة الوجوب كما سبق عرضه . كما يقصد بالموضوع المادة الخام القابلة للتشكيل . ومن هنا ، كان الحدوث عند ابن سينا ؛ ليس اختراعا من لا شئ سابق ، بل أنه بمعنى ، التشكيل أو التصوير فى مادة سابقة أزلية .

إن إمكان الوجود لاقوام له بنفسه ، بل هو محتاج إلى موضوع يقوم فيه ، وهذا الموضوع هو القابل لتعاقب الكيفيات عليه ، ونحن نسمى إمكان الوجود قوة الوجود ، ونسمى حامل قوة الوجود موضوعا أو مادة [ابن سينا هو الذى يقول] ولا يمكن أن تكون هذه المادة حادثة لأنها لو كانت كذلك لكان إمكان وجودها متقدما على وجودها ، ولكان الإمكان قائما بنفسه [وما المانع فى ذلك] فإذن كل حادث تَقدَّمَتْهُ المادة [٢] .

---

(١) ابن سينا الإشارات والتنبيهات – ص ٥١٣ – تحقيق د. سليمان دنيا ؟ دار المعارف بمصر ج ٣ – ١٩٥٧

(٢) عن : جميل صليبا – تاريخ الفلسفة العربية – ط ٢ دار الكتاب اللبنانى بيروت . ١٩٧٣ ص ٢١٣

وإذا كان ابن سينا ، يربط وجود المادة . بوجود الإمكان ، فكما أن الإمكان أزلى فالمادة أزلية ؛ إلَّا أنه من الواضح تمامًا عدم الصلة بين الإمكان كشئ معنوى عقلى ، والمادة . فإمكان وجود العالم كان فى علم الله تعالى ، وحين أرادت مشيئته إيجاده ، أَوْجَده بكل شئ فيه ، بداية من المادة ، إلى الصور ، والأحداث ... الخ . فلا ضرورة لربط الإمكان بوجود المادة .

ولعل القول بقدم المادة ، متزامنةً مع قدم الإمكان - كما قال ابن سينا ؛ سيؤدى بنا إلى شئ مشابه ؛ قالت به المعتزلة ، ورَفَضَه الأشاعرة أيضا ؛ وهو قولهم بأن المعدوم شئ ، أو أن الحوادث قبل وجودها أشياء وأعيانا . وزعموا أن السواد كان فى حال عدمه سوادا [1] . ويُحلِّل البغدادى رأى المعتزلة السابق ، حتى يصل إلى إثبات أنه يؤدى إلى قِدَم المادة وبالتالى قدم العالم . يقول البغدادى : أما قول المعتزلة بأن المعدوم شئ ، وقَوْل مَنْ قال أن السواد فى حال عدمه سواد ، والجوهر فى حال عدمه جوهر ، فيوجبُ عليهم القول بقدم الجواهر والأعراض ، ولأنهم قد أثبتوا لهما فى الأزل كل صفة نفسية ؛ والوجود ليس بمعنى زائد على النفس ، لأن المحدث لا يكون محدثا لمعنى غير نفسه ، فإذا لم تزل الجواهر والأعراض عندهم فى الأزل جواهر وأعراضا ، وجب أن تكون فى الأزل موجودة ، لأن وجودها ليس بأكثر من ذواتها [2] .

ويؤدى ذلك بالمعتزلة فى النهاية ، إلى أن يكون الخَلْق عندهم ، عبارة عن : خلق الشئ من شئ ، فيكونوا قد أضمروا قدم الأشياء لقولهم بما يؤدى إليه (كأنهم) أضمروا قدم العالم ولم يجسروا على إظهاره ، فقالوا بما يؤدى إليه [3] .

هذا المفهوم لمعنى المعدوم عند المعتزلة ، يتعارض تماما مع القول بالحدوث والخلق من لا شئ ، الذى اتفق عليه المسلمون وأصحاب الملل جميعا . فإذا كان الخلق عند الأشاعرة ، وعند المسلمين جميعهم ، خلقا من العدم ؛ فإن الخلق عند

---

(١) البغدادى - أصول الدين - ط ١ ص ٧٠ أستانبول - مطبعة الدولة - ١٣٤٦ هـ .

(٢) المصدر السابق - ص ٧١

(٣) المصدر السابق - ص ٧١

أكثر المعتزلة كان خلقا من المعدوم ؛ وفَرْق بين العدم والمعدوم ، فالعدم هو الممتنع ، والمعدوم هو الممكن الثابت الذى يجوز أن يوجد . وفَرْقٌ كذلك بين الخلق من العدم والخلق من المعدوم ، لأن الخلق من العدم معناه أنّ ما لم يكن أصبح كائنا أو موجودا (وهذا هو المعنى الحقيقى للإحداث ولقولهم بأن العالم محدث) ، أما الخلق من المعدوم فمعناه أن ما كان على نحو ما (أما ما كان له صفة الثبوت منذ القدم) أصبح كائنا على نحو آخر (أى انتقل إلى الوجود العينى) وهذا الانتقال قد أحاله عند أكثر المعتزلة من كونه شيئًا إلى كونه « جسما » فاكتسب الجسمية بعد أن كان مكتسبا للشيئية [1] . وهذا المفهوم يتشابه مع مفهوم الوجود بالقوة والوجود بالفعل الأرسطى .

ويحلِّل فخر الدين الرازى ، هذه الفكرة كذلك ، ويَخْلُص إلى أن المعدوم ليس بشئ ، لأنه لا يمكن تقرر الماهيات منفكة عن صفة الوجود . والمعتزلة حينما يقولون ، أنه مادام المعدوم مميز ، فهو ثابت ، فهو متصف بالوجود . ولكن هذا منقوض بتصور الممتنعات وبتصور المركبات ، كجبل من ياقوت وبحر من زئبق ، وبتصور الإضافات ، ككون الشئ حاصلا فى الحيز وحالاً ومحلا ، فإن هذه الأمور متمايزة فى العلم ، مع أنها نَفْىٌ محض بالإتفاق [2] . وهذا يدل على أن ماهيات الأشياء أو تمايزها فى العقل لا يستدعى كونها موجودة ، أو متصفة بالوجود أو بشئ من الوجود ، سواء كان وجوداً بالقوة أو بالفعل .

وكذلك الإمكان ، فهو أمر عقلى ، لا يستدعى وجود شئ من المادة يقابله ، أو يكون موضوعًا له .

وإذا كان ابن سينا ، قد اتفق مع باقى الفلاسفة ، فى القول بأزلية المادة ، واستخدم فى إثبات ذلك أساليبَ مختلفة – كما سبق ؛ إلا أنه قد اختلف عنهم فى قوله بحدوث الصورة التى هى عندهم أزلية كالمادة . فعند ابن سينا ، الفاعل هو

---

(١) د. يحيى هويدى – دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية – القاهرة دار النهضة العربية ١٩٧٢ – ص ١٥٦

(٢) عن : فخر الدين الرازى – أصول الدين – مكتبة الكليات الأزهرية – ص ٢٧

الذى يخترع الصورة ويبدعها ويثبتها فى الهيولى – والفاعل الذى بهذه الصفة ليس فى هيولى . أصلا ، وهو الذى يسمونه واهب الصور [١] . وهذا يختلف عما قاله أرسطو ووافقه عليه ابن رشد ، من قِدَم الصورة ومِنْ أنَّ النفس تُولِّد نفسا ، أو أن المواطئ يخرج من المواطئ . فكل هذا كان وجودا بالقوة ، فأصبح بالفعل . فلا يوجد هنا اختراع لأى شئ ؛ لذا فإن الذى يعتمده أرسطو فى أن الفاعل ليس يخترع الصورة هو أنه لو اخترعها لكن شئ من لا شئ [٢] . وهذا أمر لا يقبله أرسطو وكثير من الفلاسفة الذين تبعوه . ويستبعد ابن رشد عملية الإختراع تماما فيقول : إنْ جاز الإختراع على الصورة جاز الإختراع على الكل [٣] . وبما أنه لا يوافق على اختراع المادة ، فكذلك الأمر فيما يتعلق بالصورة ؛ لأن قول ابن سينا ، باختراع الصورة ، يتسبب فى وجود بعض الخلل فى آراء الفلاسفة الذين يصرون على عدم اختراع أى شئ . وعلى هذا فإن المحرك الأول (المخرج) لا يخترع الصور فى المادة على نحو إبداعى كما قال ابن سينا ، لكن يُحوِّلها من الممكنات إلى حقائق ، عن طريق انتزاعها [أى الصورة] من المادة الأصلية ... عند قيام الفعل بتشكيل الممكن من المادة . لا شئ جديد يُضاف ، وبناء على ذلك ، فلا توجد زيادة فى الكائنات . الوجود بالقوة يجب ضرورة يوما أن يصبح وجودا بالفعل[٤] ، دون حدوث أى شئ ، ومعنى هذا أن المادة تتضمن البذور لكل الصور . فالخَلْق هو مجرد انتقال من الإمكانية أو من الكمون أو القوة إلى الفعل [٥] .

ويبرز هنا سؤال : فإذا كان ابن سينا يقول باختراع الصورة ، فلماذا لم يقل باختراع المادة ؟ إن صور الأجسام إذا كانت حادثة فلابد أن يكون معروضها حادثا أيضا ؛ لأن القديم لا يكون محلا للحوادث [٦] .

---

(١) د. عاطف العراقى – تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية – ص ٢٠١

(٢) ابن رشد – تفسير مابعد الطبيعة ص ١٥٠٣

(٣) ابن رشد – تفسير مابعد الطبيعة ص ١٥٠٣

(٤) M.M. Sharif. Muslam thaught. p.98

(٥) Ebid. p.98

(٦) محمد جواد مغنية . فلسفة المبدأ والمعاد – المكتبة الأهلية – بيروت ١٩٦٣ – ص ٣٠

وإذا كان ابن سينا قد قال بقدم المادة لقدم الإمكان ، فهل النفس ليست من الممكنات ، وهى حادثة كما يقول ؟!

وهنا يجب الإشارة ، إلى فكرة الكمون والظهور اليونانية الأصل ، والتى استغلها أرسطو فى فلسفته القائلة بقدم المادة والصورة ، وتَبِعَهُ فى ذلك بعض الإسلاميين ؛ وأهمهم إبراهيم النظام – من المعتزلة . فَمِنْ المعنى الذى قصده أرسطو نجد بعض أصحاب مذهب الكمون والظهور ، يغالون فى هذا المعنى ، حتى أن إبراهيم النظام كان يزعُم أَنَّ الله خَلَق الناس والبهائم والحيوان والجماد والنبات فى وقت واحد ؛ وأنه لم يتقدم خلق آدم خلق ولده ولا خلق الأمهات خلق أولادهن ، غير أن الله أَكْمَن بعض الأشياء فى بعض ، فالتقدم والتأخُّر إنما يقع فى ظهورها من أماكنها دون خَلْقِها واختراعها [١] .

ويتهم البغدادى ، النظام بالإلحاد والكفر ، لقوله هذا ، لأن فيه تطريق أهل الدهرية إلى إنكار حدوث الأجسام والأعراض بدعواهم وجود جميعها فى كل حال ، على شرط كمون بعضها وظهور بعضها من غير حدوث شئ منها فى حال الظهور [٢] .

وفكرة الكمون والظهور ؛ تعتبر من أهم الأفكار التى أقام عليها الفلاسفة رأيهم بأزلية العالم . وقد شرح ابن رشد ذلك بالتفصيل ، فى كتاب « تفسير مابعد الطبيعة » وهو فى معرض تقسيمه للآراء التى تحدثت عن أصل نشأة العالم . فَقَسَّم هذه الآراء إلى مذْهبين رئيسين متضادَّيْن ؛ هما مذهب أهل الكمون ، ومذهب أهل الإبداع والإختراع .

أما مذهب أهل الكمون ؛ فهم القائلون أن كل شئ فى كل شئ ، وأن الكون إنما هو خروج الأشياء بعضها من بعض . أما مذهب أهل الإختراع والإبداع ، فهم الذين يقولون بأن الفاعل ، هو الذى يبدع الموجود بجملته ويخترعه اختراعا ، وأنه

---

(١) الخياط – الانتصار ص ٥١ - ٥٢ دار الكتب المصرية – ١٣٤٤ هـ – ١٩٢٥ م .

(٢) البغدادى – الفرق بين الفرق – ص ٨٤

ليس من شروط فعله وجود مادة فيها يفعل ، بل هو المخترع للكل ؛ وهذا هو رأى المتكلمين وأصحاب الملل .

ثم قسم ابن رشد الأوساط التى بين هذين الرأيين المتضادَّين إلى ثلاثة ، يتفقون جميعا فى أن الكَوْن أو الحدوث ، ماهو إلَّا تغير فى الجوهر ، وليس حدوث شئ من لا شئ . فلابد من وجود موضوع تنشأ منه الأشياء ؛ كما أن المتكوِّن أو المحدَث ، يحدث ، عندهم عن ماهو من جنسه بالصورة ، عن طريق عملية الطواطؤ السابق ذكرها . فأحد هذه الآراء الثلاثة ، يقول باختراع الصورة ، وتثبيتها فى الهيولى القديمة وهو رأى ابن سينا . والقسم الثانى ، يقول بأن الفاعل يوجَد بحالتين ، وليس بحالة واحدة كالرأى السابق الذى يقول باختراع الصورة ؛ فالفاعل فى هذا الرأى الثانى ، إما غير مفارق كالنار تفعل نارا والإنسان يولد إنسانا ؛ أو مفارق وهو المولد للحيوان والنبات الذى لا يوجد عن حيوان مثله ولا عن بذر مثله ، وهذا هو مذهب ثامسطيوس . أما القسم الثالث ، أو المذهب الثالث ، فهو مذهب أرسطو ، وأخذه عنه أيضا ابن رشد . ويتلخص فى أن الفاعل إنما يفعل المركب من المادة والصورة . فهو لا يخترعهما ولا يخترع أحدهما ؛ وإنما يحرك المادة الأزلية ، ويُغيِّرها حتى يُخرج مافيها من القوة على الصورة إلى الفعل ؛ فالصورة أيضا أزلية . ويقول ابن رشد أن هذا المذهب ، فيه شبه من كل المذاهب التى تحدثت عن هذا الأمر . فهو يشبه مذهب أبندقليس ، الذى فيه الفاعل مجرد منظم وجامع للأشياء المتفرقة ، فتتكون الأشياء والعالم . ويشبه مذهب الإختراع فى أنه يجعل ما بالقوة ، بالفعل ؛ ويشبه مذهب الكمون ، فى أن الصور كلها كامنة فى المادة منذ الأزل [١] . وهكذا نرى أن فكرة الكمون والظهور ، متأصلة فى الآراء التى قالت بأزلية المادة ؛ ومن ثَمَّ ، أزلية العالم .

* * *

---

(١) عن ابن رشد - تفسير مابعد الطبيعة - ص ١٤٩٩

٦ – نقد الأشاعرة للقائلين بأزلية المادة :

يتبين مما سبق ، أن الفلاسفة الذين قالوا بأزلية المادة ، وحاولوا إثبات ذلك بوسائل متعددة ؛ قالوا كذلك بأزلية الصورة ، وقالوا أيضا بأزلية الحركة ، التى أخرجت الصورة الكامنة فى الهيولى ، فتشكَّلت أشياء العالم منذ الأزل ، وقالوا كذلك بأزلية الزمان الناتج عن الحركة .

كل هذه العناصر ، تزاملت وتزامنت فى الوجود ، مع المحرك الأول ، منذ الأزل ، الذى هو الله تعالى ؛ وهذا يعنى بالتالى ، وجود التشكيل أو الفعل أزليا ؛ كما أنه يعنى وجود الأجسام فى الأزل .

هنا يجب الإشارة ، إلى أن كل تلك النوعيات من الوجود ، لا يمكن للعقل أن يوافق على أنها توجد متساوقةً فى الأزل ؛ إلا إذا كان الفاعل ليس فاعلا ، بل موجبا بالذات ؛ وهو فى هذه الحالة ، يُعامَل معاملة العلة الطبيعية – تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا – التى يظهر معلولها متساوقًا معها فى الوجود ، مثل ظهور ضوء الشمس مع طلوعها . ولكن هذا يتنافى مع قواعد العقل ، الذى يعلم تمام العلم ، أن العلة ليست طبيعية ، ولكنها مختارة مريدة ، حرة ، وهذا ما أوضحه الأشاعرة كثيرا .

وإذا كان رأى الفلاسفة صحيحا ، فيما يتعلق بقِدَم هذه العناصر ، فإن الهيولى التى تحولت من حالة القوة إلى حالة الفعل ، وأصبحت أجساما وأشياء ؛ أول ماوجدت – كما يقولون – هل كانت ساكنة أم متحركة ؟ ومن الأصول المتَّفَقُ عليها ، أن الأزلى غير قابل للتغيير ولا للعدم . فإذا كانت هذه الأجسام ساكنة فى الأزل ؛ فإنه لا يجوز عليها الحركة ، بل يجب أن تظل ساكنة أبدا ، وإذا كانت متحركة فى الأزل ، وجب الإستمرار فى الحركة أبدا دون سكون . وهذا مالم نشاهده أَوْ نلمسه فى العالم .

فالأجسام تسكن وتتحرك ، وهذا يعتبر تغيُّرا فى ذاتها ، كما أن الجسم الساكن عندما يتحرك يوصف بالعدم ، وعندما يسكن كذلك ؛ وهذا ينفى الأزلية عن الأجسام أو عن المادة .

وإذا نظرنا إلى الحركة والسكون – من جانب آخر ؛ فإننا نجد أن الحركة لا تحدث من ذاتها ، أو بطريقة آلية ، كما قال الفلاسفة ؛ ولكنها تحدث من قِبَل فاعل مختار مريد مُحرِّك لها . فإذا ما كانت للحركة والسكون ، أسباب قريبة ؛ فإن السبب البعيد والحقيقى – فى نظر الأشاعرة والمسلمين عامة وأصحاب الملل – هو الله تعالى . وهذا ما يثبت أيضا حدوثها . لأن كل ما عداه ، محدَث بقدرته وإرادته .

ويعتبر هذا ، هو دليل الحركة والسكون ، الذى استخدمه الأشاعرة ، بعد أن استنبطه إمامهم الشيخ أبو الحسن الأشعرى ، من قصة إبراهيم عليه السلام ، بالقرآن الكريم ؛ فى إثبات عدم أزلية الأجسام ، بسبب حركتها وتغيرها . فقد راقب سيدنا إبراهيم عليه السلام الكون ، بفكره ؛ للبحث عن خالقه وإلاهه . فتأكد له من خلال ذلك ، أن الشمس والقمر والنجوم والكواكب – وهى أعظم الأشياء فى الكون – فى حركة مستمرة ، وتغيُّر دائم ، فأدرك بفطرته ؛ أن الإله لا يجوز عليه الحركة والتنقل ، أو أن يكون محلا للحوادث والتغيرات ، وهذه هى صفات القديم أو الأزلى فقط . وبما أن هذه الأشياء ، تتحرك وتتنقَّل وتتغير ؛ فلا يكون شيئا منها هو الله ، الذى يبحث عنه إبراهيم بعقله ، وذلك لعدم انطباق صفات الألوهيه عليها ، التى أهمها الثبات ، والدوام فى الماضى وفى المستقبل . ومن هذا يستنتج ، عدم أزلية الأجسام والأشياء ، أو المادة ، لحركتها وتغيرها وعدم ثباتها [1] .

ويُحلِّل فخر الدين الرازى دليل الحركة والسكون منطقيا ، فينفى عن الأجسام الثبات والأزلية ، من جهة الحركة أو السكون ؛ فَمِن جهة الحركة ؛ فلوجهين : الأول ، أن ماهية الحركة حصول أمر بعد فناء غيره ، فماهيتها تقتضى المسبوقية بالغير ، والأزلية ماهيتها تقتضى اللامسبوقية بالغير ، والجمع بينهما متناقض . الثانى ، هو أن كل واحد من الحركات مُحدث فهو مفتقر إلى موجِد ، وكل ما كان كل واحد منه مفتقرا لموجد ، فلكل الحركات موجِد مختار ، فكل ما كان فعلا

---

(١) عن : ريتشارد مكارثى – ديانة الأشعرى – بيروت – سنة ١٩٥٣ ، ص ٨٩

لفاعل ... مختار فلابد له من أول ، فلكل الحركات أول ، وهو المطلوب . وإنما قلنا أنها [أى الأجسام] لايجوز أن تكون ساكنة لوجهين : الأول ، أنها لو كانت ساكنة لكان إمَّا أن يصح عليها الحركة أو لا يصح ، والأول محال ، لأن صحة الحركة عليها متوقف على صحة وجود الحركة فى نفسها ، وقد دَلَّلْنا أن وجود الحركة الأزلية محال ، فثبت أن لا تصح الحركة عليها ، فذلك الإمتناع إن كان لازما للماهية وجب أن لا يزول البتة ، فوجب أن لا تصح الحركة على الأجسام فيما لا يزال ، هذا خُلف ، وإن لم يكن من لوازم الماهية أمكن زواله ، وتكون الحركة عليه جائزة ، وقد أبطلناه . والثانى [أى الوجه الثانى فى مسألة السكون] أن السكون أمر ثبوتى على ما دللنا عليه ، فنقول ، ولو كان ذلك السكون قديما لا متنع زواله لكنه يزول فليس بقديم . بيان الملازمة ، أن القديم إن كان واجبا لذاته امتنع عدمه وإن لم يكن واجبا لذاته افتقر إلى مؤثر ، فلابد من الإنتهاء إلى الواجب لذاته قطعا للتسلسل ... فذلك الواجب إما أن يكون مختارا أو موجبا ، لا جائز [هكذا] أن يكون مختارا لأن فعل المختار محدث لاستحالة إيجاد الموجد . والقديم ليس بمحدث ، فتعين أن يكون موجبا . فإن لم يتوقف تأثيره على شرط لزم من وجوب ذلك المؤثر وجوب الأثر ، وإن توقف على شرط فذلك الشرط إن كان ممكنا عاد التقسيم فى الحاجة ، وإن كان واجبا لزم فى وجوب العلة والشرط امتناع زوال ذلك القديم [أى السكون] وأَما أنه يمكن عدم السكون ، فهو مُشاهَد فى الفلكيات والعنصريات ، ولا جسم إلا هذين عند الخِصْم ، ولما ثبت فساد كون الجسم متحركا أو ساكنا فى الأزل ، صار الجسم مستحيلا أن يكون أزليا [١] .

وإذا كان الفلاسفة يقولون أن لكل حادث مادة تسبقه ، لأن الحادث ممكن الوجود ؛ وممكن الوجود ، لابد أن يكون هناك موضوعا سابقا يتحقق فيه الإمكان ، لكى يوجَد بالفعل ، وهذا الموضوع هو القابل للتشكيل وهو المادة ، وذلك لأن إمكان الوجود ، وهو وصف إضافى ، لا قوام له بنفسه ، فلابد له من محل يضاف

---

(١) فخر الدين الرازى – المحصل – ط ١ ص ٨٧ المطبعة الحسينية المصرية – القاهرة – سنة ١٩٣٧ ، وفى الأربعين فى أصول الدين – ص ٢٩

إليه ، ولا محل إلا المادة ، فيضاف إليها [١] ؛ فإننا نجد الغزالى يرد على هذا القول ، ويفند هذا الرأى ، ويبين عدم منطقيته ، وبالتالى عدم صحته .

يقول الغزالى : الإمكان الذى ذكرتموه يرجع إلى قضاء العقل ، فكل ما قدَّر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره ، سَمَّيْناه ممكنا ، وإن امتنع سَمَّيناه مستحيلا ، وإن لم يقدر على تقدير عدمه سميناه واجبا ، فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى تجعل وصفا له ، بدليل ثلاث أمور : أحدها : أن الإمكان لو استدعى شيئا موجودا يضاف إليه ، ويقال : أنه إمكانه ، لا سْتَدعى الإمتناع شيئا موجودا يقال أنه إمتناعه وليس للممتنع فى ذاته وجود ، ولا مادة يطرأ عليها المحال حتى يضاف الإمتناع إلى المادة . والثانى : أن السواد والبياض ، يقضى العقل فيهما قبل وجودهما بكونهما ممكنين . فإن هذا الجسم يمكن أن يَسْوَدَّ وأن يبيضَّ ؛ فإذن ليس البياض فى نفسه ممكنا ولا له نعت الإمكان ، وإنما الممكن الجسم ، والإمكان مضاف إليه ، فنقول : ما حكم نفس السواد فى ذاته ؛ أهو ممكن ، أو واجب ، أو ممتنع ؟ ولابد من القول بأنه ممكن لله فدلَّ أن العقل فى القضية بالإمكان لا يفتقر إلى وضع ذات موجودة ، يضيف إليها الإمكان . والثالث : أَنَّ نفوس الآدميين عندهم جواهر قائمة بأنفسها . ليست بجسم ولا مادة ، ولا منطبقة فى مادة ، وهى حادثة على ما اختاره « ابن سينا » والمحققون منهم ، ولها إمكان قبل حدوثها ، وليس لها ذات ولا مادة . فإمكانها وصف إضافى ، ولا يرجع إلى قدرة القادر ، وإلى الفاعل ، فإلى ماذا ترجع ؟! فينقلب عليهم هذا الإشكال [٢] . أى على الفلاسفة .

وهكذا يتبين من تفنيد الغزالى لربط الفلاسفة بين قِدَم المادة وقِدَم الممكن أو الإمكان ؛ أنَّ فكرة الإمكان توجد فى العقل فقط ، ولا يستدعى ذلك وجود مادة قديمة تكون مساوقة لتصوُّر قدم الإمكان . فالمادة هى الجسم – كما سبق بيانه

---

(١) عن : الغزالى – تهافت الفلاسفة – ص ١١٩

(٢) المصدر السابق ص ١٢٠ ، ١٢١

– وكل جسم ممكن ، لأنه مركب وكثير ... ، وكل ممكن هو موجَد ، فله موجِد ولا يُتَصَّور إلا عن عدم [١] .

ويتناول الشهرستانى أيضا هذا الجانب من أقوال الفلاسفة – وهو قِدم المادة بقِدَم الممكن – ليفصل بين قِدَم الإمكان ذهنيًّا وقِدَم المادة واقعيا . فيقول : إنا قد بيّنا أن معنى الحدوث عن عدم ، أنه هو الموجود الذى لا أول لإ[مكانه و] [٢] ؛ لإمكان السابق عليه ليس يرجع إلى ذات ، وهو شئ يحتاج إلى مادة [هكذا ، ولعل الجملة تكون : وهو ليس شئ يحتاج إلى مادة] بل هو أمر راجع إلى التقدير الذهنى ؛ لأن مالا يجوز وجوده لا يتحقق له ثبوت وحدوث ؛ والقبْلية والمعيَّة راجعة أيضا إلى التقدير الذهنى .... إن الوجود المستفاد لن يتحقق إلا بأن يكون ممكنا فى ذاته مقدَّرا فيه تردُّد بين طرفَىْ الوجود والعدم ، واحتاج إلى مُرجِّح لولاه لما حصل له الوجود .... فيكون مُبْدَعًا لا من شئ ، ويكون ممكنا فى ذاته ولا يستدعى إمكانه مادةً وزمانا ؛ فهكذا يجب أن يتصور معنى سبق الإمكان وسبق العدم وسبق الموجِد ، فإن الموجِد يسبق بوجوده من حيث وجوده ويلزم ذلك أن يسبق العدم والإمكان فى الموجَد سبقا تقديريا [٣] .

من هذين النصَّيْن السابقين ، يتبين أن الممكن لا تقابله المادة ، عندما كان فى حالة الإمكان ، بل يقارنه العدم ، قبل الحدوث . وذلك تقديرًا ذهنيا فقط .

وفكرة القابل الموجود ، الذى تُصنع منه الأشياء عند الحدوث ، كما يقول الفلاسفة ، والذى هو المادة الأزلية ؛ هى فكرة مرفوضة لأن معنى ذلك أن يكون الله تعالى – فى نظر هؤلاء – كالصانع البشرى ، الذى يحتاج الأدوات أولا . لذلك فإن هؤلاء قد أقاموا مع الله تعالى فى الأزل الهيولى ، وهو المادة ؛ ورتبوا معه الصورة ليكون جميع ذلك كالنجار والخشب والنجارة .

---

(١) الإيجى – المواقف – ص ٢٤٨

(٢) مابين القوسين بياض فى المرجع ، وأكملته من عندى . (المؤلف) .

(٣) الشهرستانى – نهاية الإقدام ص ٣٤ – ٣٥

كما يمكن أن يقال ، للذين قالوا بأزلية المادة ، أو أزلية الأحداث عن طريق خروج المواطئ من المواطئ له ، إلى مالا نهاية له فى الماضى ، وفى المستقبل ؛ مِنْ أين خرج أول فرد فى النوع ، الذى تسلسلت عنه بعد ذلك باقى المواطئات التالية ؟ يقول الأشعرى : قد وجدنا أصل ذلك فى سُنة رسول الله ﷺ حين قال « لا عدوى ولا طيرة » فقال أعرابى « فما بال الإبل كأنها الظباء تدخل فى الإبل الجرْبَى فَتجَربُ » فقال النبى ﷺ « فمن أعدى الأول » فسكت الأعرابى لما أفهمه بالحجة المعقوله . وكذلك نقول لمن زعم أنه لا حركة إلا وقبلها حركة ، لو كان الأمر هكذا لم تحدث منها واحدة ، لأن ما لا نهاية له لا حدث له [1] .

فكذلك القول أيضا لِمَنْ يقولون ، المواطئ عن المواطئ إلى مالا نهاية ، فلابد أن يكون هناك إنسان أول - وهو آدم - ، وأن تكون هناك بقرة أولى ، أو شجرة تفاح أولى ... وهكذا فى كل الأنواع الموجودة فى العالم .

وبالإضافة إلى هذه الردود والإنتقادات التى وجَّهَها الأشاعرة إلى القائلين بأزلية المادة ؛ فإن نظرية الأشاعرة فى الجوهر الفرد ، أو الجزء الذى لا يتجزأ ، لأَفْضَلُ دليل ، يثبت عدم أزلية المادة ، ويثبت حدوثها وحدوث العالم .

ويمكن النظر بالتفصيل إلى ذلك ، بالفصل الثانى من هذا الكتاب ، عند عرض هذه النظرية .

* * *

---

(١) ريتشارد مكارثى - ديانة الأشعرى - من كتاب رسالة إستحسان للأشعرى - ص ٩٢

٧ – فكرة الواجب والممكن وصلتها بقدم العالم أو حدوثه :

فكرة الواجب والممكن ، هى فكرة إسلامية أصلا ؛ إلَّا أنها صورة أخرى ، من صُوَر التقدم الذاتى عند الفلاسفة . فقد استُخدِمت بمعنيين أو مفهومين مختلفين ؛ مفهوم يستخدمها فى إثبات قدم العالم وهو مفهوم الفلاسفة ؛ وأهم ممثل لهذا الإتجاه هو ابن سينا ؛ ومفهوم آخر ، يستخدمها فى إثبات حدوث العالم ، وهم المتكلمون عموما .

اصطلح الفلاسفة على معنى آخر للحدوث غير المتبادر من اللفظ ، وهو كون الشئ فى وجوده مسبوقا بعدم ذاته فى مرتبة علته لتقدم ماهو المؤثر فيه ، عليه ، برتبة الوجود . وبينوا ذلك [أى الفلاسفة] بما نقله الشارح فى الحواشى عن الشيخ فى « الشفاء » ، وحاصله : أن للممكن من ذاته أن يكون « ليسًا . أى معدوما ؛ أى إذا نظر إلى ذاته لم يكن موجودا بل معدوما ، لأنه لو كان له من ذاته الوجود ، لكان موجودا لذاته ، فلا يحتاج إلى علة ، فيكون واجبا . هذا خلف . فتعين أن يكون له من ذاته العدم ، أى سلب الوجود ، لا الاتصاف بالعدم ، ومن غيره أن يكون « أيسًا » أى موجودا ، أى إذا نظر له مع علته ، كان له منها الوجود . فله الوجود من غيره ضرورة أنه لا وجود له بدون علته . وما له لذاته ، مُقدَّم على ماله من غيره . ضرورة : أن ما للذات مع الذات . وما بالغير يعرض للذات مع لازمها . فسلْب وجوده متقدم على وجوده . وذلك يستلزم عدم التقدم بالزمان ، لعدم جواز الفصل بين تمام العلة ، وبين المعلول ، فيجوز أن يتآخيا فى الزمان (١) . هذا هو رأى ابن سينا ، معبرا عن رأى الفلاسفة فيما يتعلق بمفهومهم عن الممكن .

من هذا نجد ، أن ابن سينا والفلاسفة ، يساوون بين الواجب والممكن فى الظهور فى الوجود ، رغم الاعتراف بأن الممكن ليس له الوجود من ذاته ، بل من

---

(١) الشيخ محمد عبده – شرح العقائد العضدية – ص ٣٠ – ٣١ ، طبعة عيسى البابى الحلبى – ط ١ – سنة ١٩٥٨

غيره ، وهو الواجب . فإذا كان الواجب هو علة وجود الممكن ، فهل تكون العلة وهى الله تعالى « موجبة للممكن إيجابا ذاتيا فى الأزل » ، أم يكون لها حرية الإختيار فى الإيجاد ؟

أن العقل والدين ، يرفضان ذلك . لذلك رفضها الأشاعرة ، على أساس قانون : سبق الله للعالم ، أو سبق الخالق للمخلوق ، أو سبق الفاعل للمفعول ، سبقًا ؛ كان الله فيه وحده ولا شئ ، ثم بعد ذلك أوجدَ ، أو خَلَقَ الشئ ، وهو الممكن أو العالم .

« إن الإمكان أيضا ، ليس هو فى نفسه حقيقة وجودية ، ولا ذاتًا حقيقية »[1] . كما أن لفظ الممكن نفسه ، يدل على أنه جائز الوجود وجائز العدم ، وهذه أول وأهم صفة تفصله عن الواجب . فمعنى الممكن ؛ أنه من الممكن أو الجائز إيجاده ؛ أى أنه يكون غير موجود ، ثم يوجَد إن أراد الله أو الواجب له الوجود . يقول الشهرستانى : قد بَيَّنا استحالة وجود أمر جايز فى ذاته مع وجود موجود واجب فى ذاته فى الأزل من جهتين : أحدهما ، إستحالة اقتران وجود ما لا أول له مع وجود ما له أول ، فإن الجمع بينهما من المحالات ؛ والوجود الواجب لذاته ، يجب أن يتقدم الوجود الجايز لذاته تقدما فى وجوده ، بحيث يكون الواجب موجودا ولا وجود معه ، لا من حيث الوجود ولا من حيث الذات ولا من حيث الزمان ولا من حيث الرتبة والمكان ولا من حيث الفضيلة ، وبالجملة فحيث ما تحقق الجواز والإمكان فى شئ ، تحقق نفى الأزلية عنه وإثبات الأولية له ، وقولكم العالم جايز الوجود ، وكل جايز وجوده يجب وجوده أزلا وأبدا (هذا ماقاله الفلاسفة) ، جمع بين قضيتين متناقضتين[2] .

هذه هى التفرقة الضرورية بين الواجب والممكن . فالعقل لا يوافق على التساوى بينهما فى الوجود ، ولا فى أى صفة من الصفات . ذلك لأن صفات الممكن وأحكامه ، تختلف اختلافا تاما عن صفات الواجب وأحكامه . وهذه

---

(١) الآمدى – غاية المرام فى علم الكلام – ص ٢٧٢

(٢) التسهرستانى – نهاية الإقدام – ص ٣٧

بديهة عقلية لا تحتاج إلى تفسير كثير ، ولكن المغالطات التى توجد فى طريق العقل، تحتاج إلى هذا التحليل والتفسير ، لكى تتبين الحقائق . فَمِنْ أحكام الممكن، أنه : إن وجد يكون حادثا ، لأنه لا يوجد إلا بسبب ، فإما أن يتقدم وجوده على وجود سببه أو يقارنه أو يكون بعده ، والأول باطل ، وإلا لزم تقدم المحتاج على ما إليه الحاجة . والثانى كذلك ، وإلَّا لزم تساويهما فى رتبة الوجود ، فيكون الحكم على أحدهما بأنه أثر والثانى مؤثر ترجيحا بلا مرجح ، وهو محال بالبداهة ، فتعين الثالث ، وهو أن يكون وجوده بعد وجود سببه ، فيكون مسبوقا بالعدم فى مرتبة وجود السبب ، فيكون حادثا ، إذ الحادث ما سُبق وجوده بالعدم ، فكل ممكن حادث [١] .

بناء على أحكام الممكن وأحكام الواجب السابقة يمكن أن يستنتج أن تخلُّف المعلول عن العلة هنا ، ضرورى ؛ لأنه من المستحيل أن يكون للمعلول مرتبة من الوجود لا يوجد فيها ، ويوجد فى غيرها ، ولا يجوز أن يكون للمعلول وجود بغير هذا النحو ، لأن استفادة الوجود ، التى هى من أهم أحكام الممكن أو المعلول ، لا تُتصوَّر بغير هذا المعنى ، أى ، لا يكون المعلول فى مرتبة العلة المريدة ، التى هى الواجب تعالى [٢] .

* * *

(١) الإمام محمد عبده – رسالة التوحيد – دار المعارف بمصر – ط ٢ – ص ٣٥ – سنة ١٩٦٦

(٢) عن : إثبات حدوث العالم – طهران – ص ١٠٩ – بدون اسم مؤلف ، أو تاريخ .

٨ – نقد الأشاعرة لفكرة الفيض المؤدية إلى أزلية العالم :

من المشكلات التي وُجدَتْ أمام المتكلمين ، وأعطاها الأشاعرة كثيرا من الاهتمام ، وتتعلق بفكرة الزمان ؛ مشكلة صدور الكثرة عن الله الواحد .

وهذه المشكلة ، تتلخص أساسا ، في قول الفلاسفة بأن الواحد تعالى ، لا يصدر عنه إلاّ واحد ؛ لأن صدور الكثرة عنه تعالى ، تؤدى إلى تكثر فى ذاته . وهذا الواحد الذى يصدر عن الأول تعالى ؛ هو عقل ، ويسمونه العقل الأول ، وعنه أيضا العقل الثاني ، والثالث ، وهكذا حتى العقل العاشر والأخير ، وهو الذى تصدر عنه الكثرة فى العالم . ولكن لا يُعرف سبب تحديدها بعشرة عقول فقط .

العقل العاشر والأخير ، والكثرة الناتجة عنه فى العالم ، وكذلك العقول التسعة قبله ؛ كل ذلك قد فاض عن الله تعالى منذ الأزل ؛ وذلك لأن صفة الجود والخير والفيض ، أزلية فيه تعالى ، ولابد أن تتحقق بالوجود . « فكان لذلك ، هذا الفيض الأزلى ، عن الوجود الضرورى ، الله منذ الأزل ، كماء نهر مؤلَّف من قطرات تتدفق خارجة فى انبثاق » [١] .

لكن ، كيف تصدر الماديات عن تلك العقول الأُوَل ، التى فاضت عن الله تعالى ؟ وكيف يتصل الله تعالى بالعقل العاشر ، رغم وجود جانب مادى فيه ، لاتصاله بالعالم ؟ يعلل أصحاب هذه النظرية ذلك ، فيقول ابن سينا : تحت كل عقل ثلاثة أشياء فى الوجود فيجب أن يكون إمكان هذه الثلاثة عن العقل الأول فى الإبداع لأجل التثليث المذكور ، والأفضل يتبع الأفضل من جهات كثيرة ، فيكون إذًا العقل الأول يلزم عنه بما يعقل الأول وجود عقل تحته ، وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأقصى ، وكمالها وهو النفس ، وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة له المندرجة فى تعقُّله لذاته وجود جرمية الفلك الأقصى المندرجة فى جملة

---

(١) M.M. Sharif. Muslem thaught. p. 87

ذات الفلك الأقصى بنوعه ، وهو الأمر المشارك للقوة فيما يعقل الأول ، يلزم عنه عقل أول ، وبما يختص بذاته على جهة تلزم عنه الكثرة الأولى بجزئيها ، أعنى المادة والصورة ، والمادة بتوسط الصورة أو بمشاركتها كما أن إمكان الوجود يخرج إلى الفعل بالعقل الذى يحاذى صورة الفلك [أى يخرج الفلك إلى الوجود بالفعل عن طريق العقل الذى يقابله ... الأول ... الثانى ...] ، وكذلك الحال فى عقلٍ عقل ، وفلكٍ فلك ، حتى ينتهى إلى العقل الفعَّال الذى يدبر أنفسنا [1] .

وقد وجَّه الشهرستانى عدَّة انتقادات لهذه النظرية ؛ منها السؤال التالى : مانسبة المعلول الأخير [وهو النفس الإنسانية] إلى المعلول الأول [وهوالعقل الأول] من حيث الزمان ، وهما وإن كانا فى ذواتهما غير زمانيين ، إلا أن النفس الإنسانية حدثت حدوثا [كما قال ابن سينا نفسه] لم تكن قبل ذلك موجودة ، فتحقق لها أول ، فما نسبة أولية النفس إلى العقل الأول . فإن كان بينهما نفوس غير متناهية حدثت فى أزمنة غير متناهية ، كان غير المتناهى محصورا بين حاصرين ، وذلك محال [وأيضا لا يتحقق قولهم فى الظهور اللحظى للمعلول مع العلة] وإن كانت متناهية ، فبطل قولهم أن الحوادث لا تتناهى ، إذ لو كانت الحركات السماوية غير متناهية كانت الموجودات السفلية غير متناهية أيضا ، وحصل من نفس بيان المذهب بطلانه [2] . لذلك فإن الأشاعرة ، يجوِّزون استناد آثار متعددة إلى مؤثر واحد بسيط ، وكيف لا ونحن نقول : بأن جميع الممكنات مستندة إلى الله تعالى [3] .

وإذا مارجعنا إلى أصل هذه الفكرة ، فإننا سنجد أن ملامحها الأولى قد ظهرت عند أفلاطون – كما سبق القول – فقد قال : أن الله تعالى أبدع « العقل الأول » ، وبتوسطه : « النفس الكليه » (و) قد انبعثت عن « العقل » انبعاث الصورة فى المرآة ، وبتوسطهما : « العنصر » [4] وهو المادة .

---

(١) ابن سينا – الشفاء – الإلهيات – الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية – القاهرة – سنة ١٩٦٠ – ص ٤٠٢ ج ٢

(٢) الشهرستانى – نهاية الإقدام ص ٤٣ – ٤٥ (٣) الإيجى – المواقف – ص ٨٦

(٤) الشهرستانى – الملل والنحل – ط ١ مطبعة الأزهر سنة ١٩٤٧ – ص ٨٧٩

ولعل هذه الأفكار الرئيسية عند أفلاطون ، قد انحدرت ، وكونت ماسُمى بالأفلاطونية المحدثة ، التى كان رائدها أفلوطين المصرى ؛ والتى قالت : أن الواحد خلق العقل ، وأن العقل خلق الروح وأن الروح خلقت مادونها من الموجودات على الترتيب الذى ينحدر طورا دون طور إلى عالم الهيولى أو عالم المادة والفساد . [وهنا] ليست مسألة الخلْق مسألة مشيئة فى مذهب أفلوطين ، بل هى مسألة ضرورة لازمة من طبيعة الخير الذى هو الله . فالخير يعطى ضرورة وينشأ عن عطائه ضرورة ، شئ من الأشياء ، ولن يكون هذا الشئ إلا أقرب الأشياء إليه ، وإن لم يبلغ مبلغه من الكمال . وهذا ما يسمى بضرورة الفيض أو الصدور [١] .

وفكرة الخير أو الجود الإلهى ، بإيجاد الكون ؛ الذى اعتبره الفلاسفة تحقيقا لصفة الكمال الإلهى .. لذلك اعتبروه ضرورة ، وبالتالى ، فإن الخير أو الجود الإلهى ، أزلى قديم ؛ فيكون العالم أزليا قديما ، بقدم الذات الإلهية .

ولكن العقل العادي لا يعتبر ذلك كمالاً إلهيًا ؛ لأن الكمال الإلهى لا يرتبط بالضرورة ، ولا يحتاج إلى مخلوق لإثبات كماله . فكماله – تعالى – متحقَّق ، سواء خُلق العالم أو لم يُخلق . كما أننا لا نجد هنا وجودًا للإرادة الإلهية . فإدِّعاء كون الجود أو الخير ؛ « صفة كمالية ليس بأولى من ادعاء كونه ليس بكمال ؛ إذ ليس هو من الضروريات ولا من المعانى البديهيات . كيف وأنه لو كان من الكمالات لقد كان كمال واجب الوجود متوقِّفاً على النظر إلى ماهو مشروف بالنسبة إليه ومتوقف فى وجوده عليه ، ومحال أن يستفيد الأشرف من مشروفه كماله ، كما فى كونه موجودًا بالإرادة ... وعلى هذا فهو لا يستفيد بالفعل كمالاً ، ولا بالترك نقصانا » [٢] ؛ أى الله تعالى .

وقد شارك فى صنع هذه الفكرة ، بدرجة كبيرة ، جزء من فلسفة أرسطو ، عند تعليله صدور الكثرة عن الواحد الأول ؛ فقد وضع نظاما عجيبا لذلك ، يبدأ بالعقل الأول ، الذى يصدر عن المحرك الأول ، ثم تتدرج العقول والموجودات ، متزايدة حتى يتكون كل أفراد العالم .

---

(١) العقاد – الله – دار المعارف بمصر – ط ٧ – ص ١٨٤

(٢) الآمدى – غاية المرام فى علم الكلام – ص ٢٧٠ – ٢٧١

« وقد ذُكِرَ عن أرسطو ، أنه قد زاد فى عدد المتوسطات بدرجة كبيرة ، وصلت إلى خمس وخمسين عقلا .

وهذا يجعلنا أمام نظام معقد :

١ – المحرك الأول .

٢ – خمس وخمسون عقل تُحرِّك بواسطة حب المحرك الأول [أى عن طريق الميل أو الشوق] .

٣ – نفس « السماء الأولى » تتحرك بواسطة حب المحرك الأول .

٤ – نفوس الـ ٥٥ كوكب تتحرك بواسطة حب الـ ٥٥ عقل على التوالى .

٥ – السماء الأولى ، تتحرك بواسطة نفوسها [١] . وقد عَقَّب مقدم كتاب الميتافيزيقا لأرسطو على ذلك الرأى لأرسطو بقوله : « هذا الشئ ليس مقبولا فى تفكير أرسطو » [٢] .

ويلخص ابن رشد ، رأى أرسطو فى هذه النظرية ، فيقول : لما كان معنى الوحدة فى واحد واحد فى تلك المفارقات ، وإنما هو أن يكون المعقول منها واحدا ، وذلك بأن تترقّى المعقولات الكثيرة التى تجوهر بها واحد واحد منها معقول واحد ، لزم ضرورة أن يكون معنى الوحدة إنما يوجد حقيقة وأولا للأول ، ثم لما يليه فى الرتبة حتى يكون أكثر العقول كثرة معقولات هذا العقل الذى فينا [٣] .

ومن هذه الأفكار اليونانية ، تكتمل هذه الفكرة ، عند أصحابها من الإسلاميين ، وأهمهم الفارابى وابن سينا ؛ ثم ابن رشد . وقد ذكر رأى ابن سينا – الذى يعبِّر عن رأى الفارابى أيضا – فى بداية الحديث عن هذه الفكرة ؛ إلَّا أننا نجد ابن سينا ، يعلل قوله بها ، بما يذكره ، من عدم إمكان صدور الكثرة عن الواحد ، بقوله : لا يجوز أن يكون الكل عنه على سبيل قصد منه كقصدنا لتكوين الكل ،

---

(١) Aristotle Metaphics. introd. p. cxxxiii.

(٢) Ebid. p. cxxxiii.

(٣) ابن رشد – تلخيص مابعد الطبيعة – ص ١٤٩

ولوجود الكل ، فيكون قاصدا لأجل شئ غيره . أن ذلك يؤدى إلى تكثُّره فى ذاته [١] .

ومعنى هذا ، أن ابن سينا ، حينما أراد منع التكثر عن الذات الإلهية ؛ مَنَعَ فى نفس الوقت ، القصد والإرادة والمشيئة عنها . ذلك لأن ما يؤخذ من رأى ابن سينا وأصحاب هذه الفكرة ؛ أن العالم عندهم ، يفيض عن الله تعالى ، فيض النور من منبعه ، وإن هذا يحدث تلقائيا ، ودون قصد منه – تعالى الله عن ذلك علوا كبير .

وواضح من مفهوم هذه الفكرة ، ومن الإنتقادات التى وُجِّهت إليها ؛ أنها تؤدى إلى قِدَم العالم ، عن طريق الفيض الضرورى ، منذ الأزل ، عن الله تعالى ؛ كفيض النور من منبعه ، والماء من ينبوعه . فهو فيض لحظى يظهر بوجود المنبع أو الأصل . وكذلك لا يكون إيجاد العالم ، عن إرادة ومشيئة إلهية . وهذا لا يتفق مع التنزيه والكمال المطلق لله تعالى .

لذا نجد الشهرستانى ، يختم إنتقاداته لهذه الفكرة ، بقوله : عُرِف بطلان مذهبكم من كل وجه ، وعلم بالضرورة استناد الموجودات إلى صانع عالم قادر مختار ، ابتدع الخلق بقدرته وإرادته ابتداعا ، واخترعهم على مشيئته اختراعا ، ثم سلكهم فى طرق إرادته ، وبعثهم على سبيل محبته ، لا يملكون تأخرًا عما قدم إليه ، ولا يستطيعون تقدما إلى ما أخذهم عنه ، وهذا القدر يكفى للرد على الفلاسفة المتفقين على رأى أرسطوطاليس [١] ؛ فى قولهم بهذه الفكرة ، المؤدية إلى قدم العالم .

* * *

(١) ابن سينا – الشفاء الإلهيات ج ٢ – ص ٤٠٢

(٢) الشهرستانى – نهاية الإقدام – ص ٦٣ – ٦٤

٩ - نظرية التطور وصلتها بالأزلية :

من الأفكار التى تؤدى إلى القول بالأزلية ، والتى كَثُر انتشارها حتى العصور الحديثة ، فكرة ، أو مذهب التطور . فهذا المذهب ينفى خَلْق الأشياء ؛ وكذلك ينفى خلق المادة ، ويعتبرها أزلية ؛ نتجت عنها الحياة ، وتطورت ، بفعل الظروف والتأثيرات الطبيعية . فهذه الأشياء التى نراها الآن ، لم تكن كذلك فى البداية ، بل كانت مادة خام أزلية .

وتفسير أصل تولُّد الحياة فى الكون ، عند أصحاب هذه النظرية ، هو أنها « ناتجة عن الرطوبة التي وجدت بعد البخر . أى فى طين البحر ، وهو مزاج من التراب والماء والهواء . فكانت فى الأصل سَمكاً مغطى بقشر شائك ، حتى إذا ما بلغ بعضها أشدَّه نزح إلى اليبس وعاش عليها ونَفَضَ عنه القشر . والإنسان لم يوجد أول ما وُجِدَ على ما نراه يوجد اليوم ، طفلا عاجزا عن توفير أسباب معاشه ، وإلَّا لكان انقرض ؛ ولكنه متحدر هو أيضا من حيوانات مائية مختلفة عنه بالنوع (أى سمكا أو شيئا من الزواحف) ، حملته فى بطنها زمنا طويلا إلى أن تَمَّتْ قُوَاه وتَمَّ تكوينه ؛ فاستطاع أن يقف على اليابسة وأن يحفظ حياته بنفسه »[١] . ومن الواضح تمامًا ، مدى ما تحمله هذه الأفكار من الخيال البعيد عن التصديق .

إذًا الأشياء التى نراها الآن ، لم تكن كذلك عند نشأتها . فكما أن الإنسان لم يكن كذلك ، فقد كانت باقى الأشياء هكذا ، فلم تكن النملة نملة ، والبقرة بقرة ، بل كانت أشكالا أخرى ، ثم جرى عليها التغيير والتأثُّر ، والتطور ، حتى أصبحت على هيأتها الحالية .

ولعل هذا المذهب ، قد قام على فكرة الكمون ، التى تمتد فى قدمها إلى المدرسة الملطية ، التى كانت منبعا لكثير من الأفكار التى أصبحت فيما بعد ، أُسساً للمذاهب الفلسفية . « فهذه المدرسة ، كانت تَعْتَبِر أصل الوجود ، جوهرا ماديا

---

(١) عن : يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ١٠٥

ممتدًّا ، تنبع منه الأشياء . مُفسِّرةً ذلك ، بتطور هذا الجوهر شكلا وكما » [١] . أى تحدث فيه تغييرات فى الشكل وفى الأعداد .

ولعل هذه الأفكار اليونانية القديمة ، قد امتدت إلى العصر الحديث . فقد أصبح « دارون » ، هو رائد فكرة التطور فى العصر الحديث . وقد بنى مذهبه ، على الصدفة والتطور والبقاء للأقوى . كما كانت عنده المادة أزلية . وهى عبارة عن ذرات . فقد التقت عنده الذرات الأزلية مع الماء ، فى دوامات منذ الأزل ، فنتجت الجراثيم بالصدفة ، وظَلَّتْ فى تطور ، حتى وصلت إلى أرقى الموجودات ، وهو الإنسان . وعلى هذا فقد كان الإنسان قردا مثلا ، فى أحد أطواره ، ثم تطور على مدى القرون الطويلة بفعل الطبيعة ، التى تجعل البقاء للأقوى . حتى ارتقت الحيوانات إلى أرقى صورة ، وهى صورة الإنسان [٢] .

وهكذا يتضح ، أن هذه الفكرة ، بالإضافة إلى أنها تنفى فكرة الخلْق ، وتعتبر المادة أزلية ؛ فإنها تعتبر ، بزوغ الحياة ، قد ظهر بالصدفة عن المادة الأزلية عند اختلاطها بالماء ؛ فلا غائية فى الكون ؛ بل أنه يسير آليا ، دون سيطرة من أى قوة خارجية .

وهذه الأفكار كلها ، تتعارض مع الإتجاه الأشعرى ، الذى ينفى الأزلية ، ويقول بالحدوث والخلق من لا شئ سابق ، عن طريق القدرة الإلهية الشاملة . فالأشياء خُلِقَتْ على هيئتها الحالية منذ أن أحدثها الله تعالى .

ولعل الردود والتحليلات السابقة ، التى قام بها زعماء الأشاعرة وإثباتهم عدم أزلية المادة ، وعدم أزلية الصورة ، وفشل فكرة الكمون ؛ لَخَيْرُ دليل على فساد فكرة التطور ، وبزوغ الحياة بالصدفة ، التى لم يَستَطِعْ علماء العالم حتى الآن الوصول إلى صنع خلية واحدة ، بأرقى أجهزة العلم ، وليس بالصدفة .

* * *

---

(١) عن : يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية – ص ١٧

(٢) عن : جمال الدين الأفغانى – الرد على الدهريين – ط ٤ – سنة ١٩٣٣ – مطبعة الجمالية – مصر – ص ٢٢

خاتمة الفصل الأول :

لقد اتضح ، بما لا يدع مجالا للشك ، وبعد هذه المناقشات العميقة ، وتلك التحليلات الدقيقة ، التى قام بها الأشاعرة ، فى مجال انتقاداتهم لآراء الفلاسفة ، المتنوعة ، القائلة بالأزلية ؛ أن القول بالأزلية ، لا يقوم إلا على أدلة واهية متهافتة ، أمكن للأشاعرة تقويضها جميعا ، بما أظهروه فيها من تناقضات فكرية واضحة ، وبُعْدٌ عن الحقائق والبديهات ؛ ناهيك عما فيها من أخطاء دينية بارزة . فقد أمكن للأشاعرة ، نَفْى الأزلية عن كل شئ ، ماعدا الله تعالى وحده .

وقد استخدم الأشاعرة ، فى ذلك ؛ الوسائل والأساليب العقلية . وهى نفس الأسلحة التى استخدمها الفلاسفة ، عندما أرادوا إثبات أزلية العالم . بل أنهم قد استخدموا بعض الأفكار والأدلة ، التى استخدمها القائلون بالأزلية بعد أن حولوها إلى أدلة تثبت حدوث العالم ؛ مثل دليل الحركة والسكون ، ودليل الواجب والممكن ؛ فاستخرجوا منها مفاهيم جديدة ، تثبت خطأ مفاهيمها عند الفلاسفة القائلين بالأزلية . هذا بالإضافة إلى أن الأشاعرة ، قد استخدموا الحقائق الدينية ، التى لا تتعارض مع العقل ، ولا يستطيع أحد أن ينكرها ؛ مثل القول بأن الله ، هو خالق كل شئ ، وأنه الأول والآخر .

وقد كان من الممكن للأشاعرة ، الإكتفاء بتناول جانب واحد من الجوانب التى أثيرت فى مجال القول بالأزلية ، لإثبات عدم صحته ؛ فَيَثْبُت بذلك نَفْى الأزلية ، وإثبات الحدوث . مثل القول بأزلية الحركة أو أزلية الزمان . إلا أن الأشاعرة آثروا تناول جميع الجوانب التى أُثيرت فى هذا المجال - الأزلية أو الحدوث ؛ فوضعوها تحت الفحص والدراسة والبحث والتحليل ؛ فتوصلوا إلى إظهار عدم صحتها جميعا ، مُقوِّضين بذلك الأفكار القائلة بِقِدَم الحركة ، أو الزمان ، أو بقدم المادة أو الصورة . كما ناقشوا من خلال ذلك فكرة العلة والمعلول ، وفكرة التقدم الذاتى والتقدم الزمانى ، وفكرة التغير فى الذات ؛ وأبرزوا المفاهيم الصحيحة لكل هذه الأفكار ، فَأُغْلِقَتْ بذلك كل الثغرات ، التى يمكن من خلالها النفاذ إلى القول بالأزلية ، أو ما يؤدى إليها .

* * *

الفصل الثاني

مذهب الأشاعرة

في

الإبداع والإختراع والحدوث

المقدمة :

من الأهداف الرئيسية لعلم الكلام ، عند المتكلمين عامة ، والأشاعرة خاصة ، إقامة الأدلة ، وبناء النظريات ، التى تؤدى إلى إثبات آرائهم فى المسائل الرئيسية ، التى تقوم عليها الشريعة . ومن أهم هذه المسائل ، فكرة الزمان ، التى يعرضها هذا البحث .

واستخدام الأدلة والنظريات المنطقية ، فى حل المشكلات الدينية العقلية ؛ له وجهان من الأهمية : الأول : هو إظهار خطأ وتهافت الأقوال التى تمس بعض الأصول الدينية . والوجه الثانى : من الأهمية : هو إثبات صحة تلك الأصول الدينية عن طريق البرهان . فلا يُكتفى باستخدام النصوص الدينية وحدها فى ذلك . وهكذا تَعلَّم المتكلم ، أن يقاوم خصومه بأسلحتهم ، بدلاً من التكرار المعاند فقط بالآيات والأحاديث الشريفة ، للإجابة عن كل الأسئلة والخلافات . وقد كان الأشعرى نموذجيًا فى هذا المجال [١] . ذلك أنه إذا كانت هناك قضيتان متناقضتان ، فلابد أن تكون أحدهما صحيحة والأخرى خاطئة . فإذا ما أمكن إثبات خطأ أحدهما ، كانت الأخرى صحيحة بالضرورة ؛ وكذلك إذا ما أمكن إثبات صحة أحدهما ، كانت الأخرى خاطئة .

وقد حقق الأشاعرة هدفهم ، من كلا الجانبين .

فإحدى القضيتين المتناقضتين ، فى هذا الموضوع ؛ هى القول بأن العالم أزلى ، والأخرى ، هى القول بأن العالم مُحدث . فإذا أمكن إثبات خطأ القضية القائلة بأزلية العالم ، كان ذلك إثباتا لصحة القضية الأخرى المناقضة أو المقابلة لها ، والقائلة بحدوث العالم .

وقد أثبت الأشاعرة – فيما سبق من الفصل الأول – خطأ القضية الأولى القائلة بالأزلية ؛ وهذا يعنى بالضرورة ، صواب القضية المقابلة ، وهى القول بحدوث العالم .

---

(١) Encyclopeadia of Religion and Ethics, Edited by Tames Hasting M.A., D.D. Volusmc III New York. p. 112. Al. Ashari.

إلا أنَّ الأشاعرة ، قد رأوا ، بالإضافة إلى ذلك ، استحداث بعض الأدلة والنظريات والبراهين ، التى تؤكد صحة قضيتهم ، وآرائهم ، وتزيد الأسس والأصول الدينية وضوحا وبيانا . ومن هنا جاء إثباتهم لصحة القضية الثانية ، القائلة بحدوث العالم . وهو ما سوف يتناوله هذا الفصل من هذا الكتاب . فإذا ماتم تحقيق ذلك ، كان تأكيدا لإثبات خطأ القضية الأولى ، القائلة بأزلية العالم . ويكون قد تم لهم إثبات حدوث العالم ، من جهتين ، الأولى إثبات خطأ القول بالأزلية ؛ والثانية إثبات صحة القول بالحدوث .

يستخدم الأشاعرة لتأكيد صحة القول بحدوث العالم ، نظرية طبيعية عقلية دينية ؛ هى « نظرية الجزء الذى لا يتجزأ أو الجوهر الفرد » .

انفرد المتكلمون الإسلاميون ، باستخدام هذه النظرية ، لإثبات حدوث العالم . فقد وضع المعتزلة ، البدايات الأولى لها ، ثم قام الأشاعرة بوضعها فى صيغتها النهائية .

كان للقول بالجزء الذى لا يتجزأ ، شأن كبير فى علم الكلام ؛ بل كان أساسا لإثبات بعض العقائد الإيمانية الكبرى ... (التى منها) حدوث العالم ، المفضى إلى إثبات وجود الصانع ؛ كما كان أساسا لنظرية فى الكون تُبْنَى على القول بالخَلْق المستمر [١] ؛ الذى يؤكد إثبات القدرة الإلهية على كل شئ .

وبالإضافة إلى هذه النظرية الهامة ، فإن الأشاعرة ، قد استخدموا عددا من الأدلة والبراهين الأخرى ، لتحقيق الهدف ؛ أهمها دليل الحركة والسكون ، ودليل الإرادة ، وبرهان الواجب والممكن . كما ربطوا كل هذه الوسائل المؤدية إلى إثبات حدوث العالم بفاعلية الصفات الإلهية ؛ وخاصة الصفات المتعلقة بالخَلْق والإيجاد والإبداع ؛ وهى القدرة والإرادة والعلم ؛ وذلك لبيان الصلة بين الصفات ، وبين عملية الخلق أو الإحداث . ويمكن عرض ذلك تفصيلاً ، فى الجزء التالى من هذا الكتاب .

* * *

---

(١) س . بنتس – مذهب الذرة عند المسلمين – ص و – من مقدمة المترجم .

أولا : نظرية الجزء الذى لا يتجزأ وأهميتها لإثبات حدوث العالم :

أ – البعد التاريخى :

اشتهر الأشاعرة ، باستخدام نظرية الجزء الذى لا يتجزأ ، أو الجوهر الفرد ؛ كدليل من الأدلة العقلية الهامة ، على إثبات حدوث العالم ؛ عن طريق القدرة الإلهية على كل شئ . وتجدر الإشارة – أولا – فى هذا المجال ، إلى البعد التاريخى لهذه النظرية .

فإن فكرة الذرة ، أو الجزء الذى لا يتجزأ ، قد استُخدمت أكثر من مرة ، على مدى التاريخ ، فى مجال البحث عن أصل العالم ؛ إلا أن المعتزلة والأشاعرة قد استخدموها بطريقة ، ومفهوم ؛ يختلف عن استعمالات الآخرين لها ، حتى جعلوا منها مذهبا إسلاميا كاملا .

وقد استخدم هذه الفكرة ، فى العصر اليونانى القديم ، كل من : ديمقريطس ، وأبيقورس . كما استخدمتها المذاهب الهندية كذلك ؛ واستخدمها فى العصر الحديث ، الفيلسوف الألمانى ليبنتز .

فهل من الممكن أن يكون المتكلمون الإسلاميون ، قد أخذوها عن تلك المذاهب السابقة لهم ؟ إلا أنه توجد فروق كبيرة ، بين صياغة واستخدام كل فئة من هؤلاء ، لهذه النظرية .

فنجد أن الذرات ، عند ديمقريطس أزلية أبدية ، لا متناهية العدد ، تتحرك ذاتيا ، فتتلاقى بالإصطدام مكونة الأشياء بالصدفة [١] . وإذا كان الأشاعرة ، يقولون بعدم انقسام هذه الذرات أو الأجزاء ، فعلا ووهما ؛ إلا أن ديمقريطس أنكر القسمة الإنفكاكية (أى الفعلية) لا الوهمية ، وأن الأجزاء التى لا تتجزأ عنده ، لا تقبل القسمة لصلابتها ؛ أما المتكلمون فقد أنكروا انقسام الأجزاء التى لا تتجزأ انقساما وهميا [٢] ؛ وفعليا .

---

(١) عن : يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية – ص ٣٨

(٢) النشار د. على سامى ، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام – ص ٥٦٨

أما أبيقورس ، فإنه يرى أن الجواهر الفَرْدَة قديمة أيضا ، كما أنه يتحدث عنها بعبارات غامضة ؛ ولذلك لا نستطيع أن نجزم بأنه كان مصدر أبى الهذيل [١] ؛ أول من صاغ هذه النظرية الإسلامية .

وبالرغم من وجود تشابه كبير ، بين مذهب الجزء الذى لا يتجزأ عند الإسلاميين وعند الهنود ، والمتمثل فى أن كليهما يصف الأجزاء التى لا تتجزأ بأنها لا مساحة لها إذا قورنت بالأجسام ؛ ولكن لها بُعدا خاصا بها لا يمكن قياسه ، تتكون منه أبعاد الأجسام ، على مراتب مختلفة فى العالم ، كما أن الجزء الذى لا يتجزأ عند الفريقين ، لايمكن أن يوجد منفردا ، بل لابد أن يكون فى مجموعة من ستة من أمثاله [٢] ؛ إلا أنه مع ذلك ، فإن مذهب الجوهر الفرد عند المسلمين لا يتصل بمذهب الهنود ، لأن .. له قوامه الخاص ، وصِلَتُه بالنظرية الإسلامية فى القدرة الإلهية [٣] .

ومع أنه – كما عُرِضَ – لا يُعرف بدقة ، ما إذا كان المتكلمون الإسلاميون ، قد أخذوا هذه النظرية عن تلك المذاهب السابقة ، أم أنهم قالوا بها فى انفصال عن تلك المذاهب ؛ إلا أنه يمكن القول ، إن المتكلمين الإسلاميين ، لم يستخدموا هذا البعد الفيزيقى من فراغ ، أو بمعزل عن النظريات اليونانية والهندية فى الجوهر الفرد ؛ بل لقد وجد أبو الهذيل العلاف الفكرة أمامه ، فاستخدمها ببراعة نادرة [٤] . ومن ثَمَّ إلتقطها الأشاعرة ، حتى جعلوا منها مذهبا إسلاميا هاما ، لإثبات حدوث العالم ، وإثبات القدرة اللانهائية لله تعالى . فهذه الذرات عندهم ؛ ليست أزلية ، ولكنها مخلوقة مُحدثة ؛ كما أنها ليست حيَّة أو واعية أو تتحرَّك ذاتيا – كما يقول ديمقريطس أو غيره ؛ لكن الذرات عندهم جامدة ، والله هو الذى يخلق هذه الذرات ويفنيها ، ويجعلها تتلاقى فى علاقات [٥] .

* * *

(١) المصدر السابق ، ص ٥٦٢

(٢) عن : س . بنتس ، مذهب الذرة عند المسلمين ، ص ١١١

(٣) النشار .د. على سامى ، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، ص ٢٥٠

(٤) المصدر السابق ، ص ٥٦٠

(٥) The Eternal philosopgy, p.61

ب – أهمية نظرية الجوهر الفرد عند الأشاعرة :

على الرغم من أن الأشاعرة ، لم يكونوا أول من ابتكر نظرية الجزء الذى لا يتجزأ الإسلامية ، إلا أنهم هم الذين جعلوا هذه النظرية تأخذ مكانها من الأهمية ، وتؤتى نتائجها الإيجابية ؛ وذلك لأهميتها فى إثبات حدوث العالم واختراعه ، وما يتبع ذلك من إثبات القدرة الشاملة لله تعالى ، على كل شئ ، والعلم المحيط والإرادة الحرة ..

فقد تابع الأشاعرة الإهتمام بهذه النظرية ، حتى وُضِعت فى صيغتها الكاملة ، على أيدى زعمائها ؛ ولا سيما أبو الحسن الأشعرى وتلميذه الباقلانى ؛ حتى أصبحت المذهب الرسمى للأشاعرة ومن ثَمَّةَ للمذهب الإسلامى كله [١] .

ومن المعروف أن المعتزلة ، هم أول من صاغ من المتكلمين الإسلاميين ، هذا المذهب . لذا يمكن أن نرد وجود هذا المذهب الذرى إلى بواكير القرن التاسع . أول شكل أو صيغة يمكن تمييزه لهذه النظرية ، هو ذلك الذى افترض على يدى أبو هاشم البصرى (٩٣٣ م) . التى كانت نظريته ، إلى حد بعيد ؛ عملا للبصريين المعتزلة فى القرن العاشر . وقد وجدت فى كتاب المسائل لأبى راشد بن سيد بن محمد بن سيد . النيسابورى ، الذى يقع زمن حياته بين ٩٣٢ م ، ١٠٦٨ م [٢] .

إلا أن الأشاعرة ، تبنوا هذه النظرية بعد ذلك ووظَّفوها فى تحقيق الأهداف الدينية ، التى تقوم على إعطاء القدرة اللانهائية لله وحده على كل شئ ، وإفراده بالأزلية والأبدية .

فإذا كان المعتزلة قد بدأوا صياغة هذه النظرية ، إلا أنهم لم يصلوا بها إلى تحقيق هذا الأصل الأكبر الحاكم فى جميع المباحث ، وهو القدرة الإلهية على كل شئ (عدا المحال) . لذلك فإن مذهب الجوهر الفرد لم يكن قد صار عند المتكلمين الأولين مذهبا متطرفا ، لتقرير ذلك الأصل ووضعه فى الصورة الفكرية الكاملة التى

---

(١) عن النشار – د. على سامى – نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٥٦٤

(٢) Encyclepcadia of Religion and Ethics. p. 203 Atomic theory (Mohamedan) .

نجـــدها عند الأشاعرة الذين حذفوا كل الآراء التى لا تلتئم مع هذا الأصل الأكبر [١] .

وذلك أن المعتزلة قد أنكروا مبدأً هاما فى هذه النظرية ، أعلنه الأشاعرة ، متقدمين ومتأخرين ؛ وهو أن العَرَض لا يبقى زمانين ؛ حتى ينفذوا فكرة الإستطاعة المعتزلية [٢] ؛ لأن القول بفناء الأعراض وخَلْقها فى كل آن ، بحيث لا يبقى العَرَض أكثر من زمان أو آن واحد ، وهو مايعرف عند الأشاعرة ، بالخلق المستمر لكل شئ فى كل آن - لأن هذا - يقضى على فكرة خلق الإنسان للأفعال ، المؤدية إلى حرية الإرادة الإنسانية عند المعتزلة .

وكان من الصعب أن ينكر أحد هذا المبدأ الهام عند الأشاعرة ؛ لأن القول ببقاء الأعراض يخالف قدرة الله ، وأنه الفاعل على الحقيقة لكل شئ ، ثم يؤدى إلى القول بطبيعة فاعلة فعلها باق دائما ، ثم ما يستتبع ذلك من تعدِّى فعل الأشياء بعضها إلى البعض [٣] ؛ وهو ما يُعرف بالعِلِّيَّة أو السببية ؛ وهذا ما يخالف قول الأشاعرة ، بأن الله تعالى هو علة كل شئ ، وخالق كل شئ ، وهو على كل شئ قدير . أما الإنسان فإنه يستطيع أن ينسب إلى نفسه (فقط) الأفعال التى يخلقها الله فيه وهو ما يسمى بالكسب [٤] ، عند الأشاعرة .

وترجع أهمية هذه النظرية ، ومكانتها وشهرتها ، عند الأشاعرة وفى مجال الفكر الإسلامى ، بل والفكر الإنسانى عامة ؛ إلى حرص الأشاعرة الكبير ، على شيئين هامين ؛ هما الشريعة والعقل . فمن جانب الشريعة ، فإنها تؤدى فى النهاية إلى نتائج تعطى لله تعالى التنزيه والكمال المطلق . كما تعطيه القدرة الشاملة على كل شئ ، وذلك عن طريق إثبات حدوث العالم .

---

(١) عن : س . بنتس - مذهب الذرة عند المسلمين - ص ٣٤

(٢) النشار - د. على سامى - نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام - ص ٥٦٧

(٣) المرجع السابق - ص ٥٦٧

(٤) س . بنتس - مذهب الذرة عند المسلمين - ص ٢٨

وأما من جانب العقل ، فإن هذه النتائج – التى تتوصل إليها هذه النظرية – قد بُنيَتْ على مقدمات منطقية ؛ وأنها بذلك تكون قد استخدمت العقل فى الوصول إلى هذه النتائج ، بعد وضع مقدماتها .

لذلك نجد أن الأشاعرة ، قد التزموا جميعا ، باعتبار الوحى أو الحدس أو الإلهام هو المصدر الوحيد للمعرفة ، والعقل يخضع لقراراته (١) . لذا كانت هذه النظرية ملتزمة فى سياقها وفى نتائجها بهذين الجانبين – الشريعة والعقل – لذلك وافق عليها جمهور الأمة ، وأصحاب الملل والأديان . كما لم يرفضها العقل البشرى السليم منطقيا .

لذا تعتبر هذه النظرية ، سلاحا عقليا فعالا استخدمه الأشاعرة باقتدار ، فى مقابل الأسلحة الفكرية التى استخدمها الفلاسفة ، وخاصة أرسطو عندما قالوا بأزلية العالم وأبديته . فلكى يعارض الأشاعرة محرك أرسطو الأول غير المتحرك ، والمادة القديمة المتحركة ، وضعوا مذهبا يكون فيه الله أزليا قديما ، ويكون العالم فيه مكونا من جواهر وأعراض تلحق بها ، حادثة . وكل مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث . ولابُدَّ لهذه الأعراض وهذه الجواهر من مُحدِث ، وهو الله ؛ والله يخلق هذه الأجزاء ، ثم تفنى ، فيعيد خَلْقَها ؛ ووجودها يستند فى كل الأحوال والأزمنة على التدخُّل الإلهى . وهذا هو الخَلْق الجديد أو الخلق المستمر ، القدرة الخلَّاقة المطلقة ؛ فعاليَّةَ الله المستمرة المتدخِّلة دائمًا ، المُعدِمة دائما ؛ تؤلف بين الجواهر وتخلق الأعراض ثم تكف عن خلق الأعراض ، فتعدم المخلوقات (٢) .

هذه هى الأبعاد الواسعة ، التى رأى الأشاعرة أن نظرية الجوهر الفرد ، يمكن أن تصل إلى تحقيقها ، فى مجال إثبات حدوث العالم ، وما يترتب عليه من أمور دينية وعقلية .

* * *

---

(١) The Eternal Philosophy. p. 68

(٢) النشار – د. على سامى . نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٥٦٧ – ٥٦٨

جـ – إثبات الأشاعرة لوجود الجزء الذى لا ينقسم :

اتفق الفلاسفة على أن المادة تتصف بالإمتداد والإتصال وقد أسموها ، بالهيولى . لذلك نجدهم يحاربون فكرة الجزء الذى لا يتجزأ ، التى قال بها المتكلمون . والسبب فى هذا الاختلاف ، يرجع إلى مذهب كل من الفريقين فى أصل العالم . فالفلاسفة يقولون بأزلية العالم ، وخاصة أزلية المادة ، التى هى الهيولى ، والتى كانت منذ الأزل موجودة كموضوع أو قابل ، تَحْدُثُ منه الأشياء ؛ والمتكلمون يقولون بحدوث العالم ، وخَلْقِه بعد أن لم يكن ، واختراعه اختراعا من لا شئ سابق ؛ وأن المادة بالتالى مُحْدَثه يَخْلُقها الله تعالى عند خَلْقِه للأشياء ؛ وهى عبارة عن ذرات دقيقة لا تنقسم ، تتكون بالتقائها الأشياء ، وتفسد بتفَرُّقِها . لذلك نجد موقف المتكلمين يختلف تمام الإختلاف عن موقف الفلاسفة فى هذا الموضوع ؛ فقد رأى المتكلمون فى هذا المذهب الذرى حجة يحتجون بها للدفاع عن قولهم بحدوث العالم [١] .

بينما نجد الفلاسفة ينفُون وجود الجزء الذى لا يتجزأ ، وأن تكون الأجسام والأشياء مكونةً منه . لذا فقد وَجَّه عدد منهم ، وممن تبعهم ، النقد إلى هذه الفكرة ؛ مثل ابن سينا وابن رشد والنظَّام وابن حزم . يقول ابن رشد : أن فى وجود الجوهر الفرد شك ليس باليسير ، وذلك أن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفا بنفسه ، وفى وجوده أقاويل متضادَّة ، شديدة التعاند ، وليس فى قوة صناعة الكلام تخليص الحق منها [٢] . كما ذُكِر عن النّظّام أنه قال : لا جزء إلَّا وله جزء ، ولا بعض إلَّا وله بعض ، ولا نِصف إلَّا وله نصف ، وأن الجزء جائز تجزئته أبدا ولا غاية له من التجزُّؤ [٣] .

---

(١) الأسفرايينى – التبصير فى الدين – مكتبة الخانجى بمصر ١٣٧٤ هـ ، ١٩٥٥ ص ٨٩

(٢) ابن رشد – مناهج الأدلة ، ط ٢ تحقيق د. محمود قاسم ، مكتبة الأنجلو المصرية ، سنة ١٩٦٤ – ص ١٣٨

(٣) عن : د. النشار – على سامى – نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام – ط ٤ – جـ ١ سنة ١٩٦٦، ص ٥٩٦ – ٥٩٧.

ولكن ! حين يقول المعارضون ، أن الجزء يمكن أن يتجزأ أو ينقسم إلى انقسامات لا نهاية لها ؛ فإن هذا يعنى اللانهائية فى كل شئ ؛ فى الزمان وفى المكان ، وفى الأشياء أو الأجسام ؛ وهى كلها مكونة من أجزاء لا تتجزأ . وهذا ما يتعارض مع ما أجمعت عليه الأمة وجمهور المسلمين . لذلك فإنهم أكفروا النظّام والفلاسفة الذين قالوا بانقسام كل جزء إلى أجزاء بلا نهاية ، لأن هذا يقتضى ألّا تكون أجزاؤها محصورة عند الله تعالى وفى هذا رد قوله ﴿ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا ﴾ [1] .

وإذا كان هذا الرد يتعلق بالجانب الدينى ؛ فإنه من الجانب العقلى ، يمكن القول أنه .. مُحال أن يكون الشئ الواحد ينقسم ، لأن هذا يوجب أن يكونا شيئين [2] ، كما يكون إعدامٌ لهوية ، وإحداث لهويتين . وفى هذا إعدام للشئ [3] .

ومع ذلك ، فإن الأشاعرة ، قد أثبتوا وجود الجزء الذى لا يتجزأ ، عن طريق عدة أساليب بالوسائل العقلية . وقد أيّدهم فى هذا علماء الطبيعة فى العصر الحديث ؛ حيث كان العلم يؤيد متكلمى الإسلام القائلين بالذرة وهى الجوهر الفرد فى اصطلاحهم ، على فلاسفة الإسلام الذين أنكروها [4] . فأثبت الأشاعرة ، أن الأجسام ، بل وكل شئ فى العالم ، يتركب من أجزاء لا تتجزأ .

ونجد دليلا مشهورا عند الأشاعرة ، على إثبات وجود الجوهر الفرد ؛ وهو أنه لو كان انقسام الجسم لا نهاية له لكان لا نهاية لِمَا فى الفيل وما فى الذرة (النملة) من أجزاء ؛ فلم يكن أحدهما أكبر من الآخر ؛ وهو خلاف ما نشاهد . هذا الدليل

---

(١) البغدادى – الفرق بين الفرق – ص ١٩٧

(٢) ريتشارد مكارثى – ديانة الأشعرى – كتاب رسالة استحسان للأشعرى – ص ٩٢ ، ٩٣

(٣) الإيجى – المواقف – ص ١٨٧

(٤) عند : س . بنتس – مذهب الذرة عن المسلمين – ص د من مقدمة المترجم .

الذى يذكره الباقلانى فى التمهيد ، كان معروفا من قبل ، ولكنه صار الدليل المشهور عند الأشاعرة [١] .

وقد علق الجوينى على هذا الدليل فقارن بين الجسم الكبير والجسم الصغير ؛ وقال : إذا نظر الناظر إلى جسم صغير وجسم كبير ، فيعلم اضطرارا أن أحدهما أكبر من الآخر . ومن أبدى فى ذلك ريبًا قطع الكلام عنه . فإذا استيقنًا ذلك ، فلا يخلو التفاضل فى الكبير والصغير إما أن يرجع إلى كثرة الأجزاء وإما أن لا يرجع إليه ، فإن رجع إلى كثرة الأجزاء فقد بان تناهِى الجسم ، إذْ لو كان كل واحد من الجسمين غير متناهى الأجزاء لما تصور كَوْن أحدهما أكثر أجزاء من الآخر إذ نَفْى النهاية يُنافى النقصان ، فلو كان أحدهما أكثر أجزاء لكان الثانى أنقص أجزاء . ووضوح ذلك يُغْنى عن تقريره [٢] .

ومن الأدلة الهامة على إثبات وجود الجوهر الفرد عند الجوينى أيضا دليل تماسّ الكرة . فالكرة الحقيقية إذا وضِعَتْ على سطح بسيط حقيقى فإنها إما أن تماسَّهُ بجزء منها لا ينقسم فيكون هذا هو الجوهر الفرد ؛ وإما أن تماسَّه بجزء ينقسم فلا تكون كرة ، بل سطحا بسيطا وهو خلاف الغرض [٣] .

وقد نفى الأشاعرة انقسام الجسم إلى أجزاء لا نهاية لها ، عن طريق إثبات تناهى الأجسام . فإذا نَظَر إلى جسم بسيط ، وعالم أحد طرفية ثم صور نملة تفتح الدبيب من أحد طرفى الجسم ولا تزال كذلك حتى تنتهى إلى الطرف الآخر ، فقد استيقنًا أنها قطعت الجسم وخلَّفَتْ أجزاء البسيط ، فلو كانت أجزاؤه غير متناهية لما تصور الفراغ من قَطْعِه وتَخْليفِه ، إذ الإنقضاء ينبئ عن الإنتهاء ؛ وما استحال عليه وصف الإنتهاء ، لم يُعْقَل فيه الإنقضاء [٤] .

ويُبطِل كل من الجوينى والشهرستانى ؛ قول النظّام بالطَّفْرة ، التى اضطُر إلى القول بها ، للتخلص من القول بوجود حدود ونهايات للأجسام والأشياء ، مما يدل

---

(١) المصدر السابق – ص هـ من مقدمة المترجم .

(٢) الجوينى – الشامل فى أصول الدين – ص ٥١ – ٥٢

(٣) عن : س . بنتس – مذهب الذرة عند المسلمين – ص هـ من مقدمة المترجم .

(٤) الجوينى – الشامل فى أصول الدين – ص ٥٠

على تكوُّنها من الجوهر الفرد ؛ وذلك حين قال النظام : لا سبيل إلى قطع البسيط على الحقيقة ، ولكن القاطع يقابل جزءا منه ويطفر ، وهو فى طَفْرِه غير مقابل للبسيط ، فيقطع الجسم قطعا وطفرا . فيحلل الجوينى هذه الفكرة بقوله : هذا الذى ذكره واضح البطلان ، قريب من جحد الضرورة . وسبيل الكلام عليه من أوجه ، أحدها أن نقول : ماقطعته مما سلمته متناه أو غير متناه ؟ فإن زعم أنه متناه فقد أثبت قدرا متناهيا وسلَّم المسألة . وإن زعم أنه غير متناه وقد تصور القطع فيه ، فما يغنيه بعد ذلك تصوير الطفرة ، وقد سلم قطع مالا يتناهى ، وهذا أقصى مطلبنا [(١)] .

ويناقش الشهرستانى النظَّام ، أيضا ، فى قوله بالطفرة ، فيقول عنه : لم يعلم أن « الطفرة » قطع مسافة أيضا موازية لمسافة ، فالإلزام لا يندفع عنه . وإنما الفرق بين المشى و « الطفرة » يرجع إلى سرعة الزمان وَبُطْئِه [(٢)] .

ويثبت الأشاعرة المتأخرين ، وجود الجزء الذى لا يتجزأ ، وأن الحركة والزمان والأجسام والأحداث ، وكل شئ فى العالم يتركب منه . يقول فخر الدين الرازى : القول بالجوهر الفرد حق ، والدليل عليه أن الحركة والزمان ، كل واحد منهما لا يقبل القسمة بحسب الزمان ، فوجب أن يكون الجسم مركب من أجزاء لا تتجزَّى .

بيان المقام الأول فى الحركة وهو أنه لابد أَنْ يحصل من الحركة فى الحال بشئ وإلَّا لامتنع أن يصير ماضيا ومستقبلا ؛ لأن الحاضر هو الذى يتوقع حضوره ولم يحصل ، فلو لم يكن شئ منه حاصلا فى الحال لامتنع كونه ماضيا ومستقبلا ، فيلزم نَفْى الحركة أصلا وهو محال . ثم نقول الذى وُجِدَ منها فى الحال غير منقسم انقساما يكون أحد نِصْفَيْه قبل الآخر ، وإلَّا لم يكن كل الحاضر حاضرا ، وهذا خُلف . وإذا ثَبتَ هذا ، فعند انقضاء ذلك الجزء الذى لايقبل القسمة يحصل جزء آخر لا يقبل القسمة ، وكذا الثالث والرابع ، فثبت أنَّ الحركة مركبة من أمور ، كل واحد منها لا يقبل القسمة التى يكون أحد جزئيها سابقا على الآخر . وأما بيان الأمر كذلك فى الزمان فلأن الآن الحاضر الذى هو نهاية الماضى وبداية المستقبل لا يقبل القسمة وإلا لم يكن حاضرا ، وإذا عدم يكون عدمه دفعة أيضا فإن العدم متصل بآن الوجود ، كذا القول فى الثانى والثالث . فالزمان مركب من آنات

---

(١) الجوينى – الشامل – ص ٥٠

(٢) الشهرستانى – الملل والنحل – ص ٨١

متتالية ، كل واحد منها لا يقبل القسمة ، وإذا ثبت هذا فالقدر الذى يتحرك المتحرك عليه بالجزء الذى لا يتجزأ من الحركة فى الآن الذى ينقسم إن كان منقسما ، كانت الحركة إلى نصفها سابقة على الحركة من نصفها إلى آخرها ، فيكون ذلك الجزء من الحركة منقسما ، وذلك الآن من الزمان منقسما ، وهو محال ، وإن لم يكن منقسما فهو الجوهر الفرد [١] .

ونجد الإيجى ، يستخدم أدلة أخرى ، لإثبات وجود الجزء الذى لا يتجزأ ، منها دليل النقطة . فالنقطة موجودة ، إذ بها تماس الخطوط ، والخطوط بها تماس السطوح ، والسطوح بها تماس الأجسام ، وتماس الموجودين بالمعدوم ضرورى البطلان . وأيضا فإنها طرف للخط ، وهو للسطح ، وهو للجسم ، وطرف الموجود موجود . ثم أنها لا تنقسم (أى النقطة) قلنا : فى الجسم موجود ذو وضع لا ينقسم (وهو الذرة) فإنْ كان جوهرا فهو المطلوب وإلَّا لكان له محل لا ينقسم وإلَّا انقسم الحالّ فيه ولا يتسلسل ، بل ينتهى إلى جوهر كذلك ، وهو الجزء الذى لا يتجزأ [٢] .

ولكننا مع هذا نجد نُفاة الجزء الذى لا يتجزأ يَحتجُّون ببعض الحجج العقلية ، لِنَفْى وجوده . وأحد هذه الحجج هى قولهم : إذا وضعنا جوهرة بين جوهرين ، فالوجه الذى من الوسط يلاقى اليمين غير الوجه الذى منه يلاقى اليسار فيكون منقسمًا ، أى أنه بسبب إتصال الجوهر الواحد من كلا جانبيه بالجوهرين المجاورين له يكون منقسما ؛ لكن فخر الدين الرازى يرد على ذلك بقوله : لِمَ لا يجوز أن يقال : الذات واحدة والوجهان عرضان قائمان بها . ويقول الرازى بأن هذا الرد منه ، مأخوذ من قول نفاة الجوهر الفرد أنفسهم ، فإنهم قالوا : الجسم إنما يُلاقى جسما آخر بسطحه ثم يقابل سطحه عرض قائم به فكذا هاهنا [٣] .

---

(١) فخر الدين الرازى – معالم أصول الدين فى نسخة مع كتاب المحصل – المطبعة الحسينيه المصرية طبع بمعرفة السادات أحمد ناجى ومحمد أمين الخانجى ص ١٩ - ٢٠ ، وفى شرح الإشارات للطوسى والرازى . من شرح الرازى – دار الطباعة العامره سنة ١٢٩٠ هـ ص ٧ - ٨

(٢) عضد الدين الإيجى – المواقف – ص ١٨٨

(٣) عن فخر الدين الرازى – معالم أصول الدين – مكتبة الكليات الأزهرية – الأزهر - ص ٣٣

ويلخص الطوسى رأى ابن سينا فى أحد حججه ، لنفى الجزء الذى لا يتجزأ ، فيقول : إن القول بالأجزاء يستلزم القول بأحد ثلاثة أشياء ، إما امتناع ملاقاتها [إذا كان يوجد انفصال بينهما] أو ملاقاتها بالكل (وهذا يعنى التداخل وهو غير جائز) أو بالبعض [أى بجزء من محيطها] وذلك يستلزم القول بأحد ثلاثة أشياء إما امتناع تألف الأجسام منها [لوجود انفصال - كما سبق] أو عدم امتيازها (لتداخلها) فى الوضع أو تجزيتها [لتماسها من المحيط] وهذه محال [أى كل هذه الإحتمالات محال] فالقول بهامح هكذا [ولعلها محال] [١] . أى القول بالجزء الذى لا يتجزأ محال .

ويقول فخر الدين الرازى عن هذه الحجة أنها .. تنفى وجود الجزء الواحد ومتى لم توجد الوحدة لم توجد الكثرة . لأن الكثرة مجموع الوحدات ، فإذًا هذه الحجة تنفى وجود الكثرة [أيضا] مع أنها توجب وجود الكثرة هذا خُلف . فعلمنا أن هذه الحجة لا تنتج نتيجة صادقة فهي حجة مغالطية [٢] . ويفسر الرازى ، قوله السابق فى كثير من التوضيح فيقول : إن المماسَّة من باب الإضافة ولو كانت كثرة الإضافة توجب كثرة الذات لكانت الوحدة التى هى أبعد الأشياء عن طباع الكثرة من كل كثير لأن لها بحسب كل مرتبة من مراتب الأعداد الغير متناهية نسبة خاصة ولكان البارى تعالى متكثر الأجزاء بسبب كثرة إضافاته . [كذلك] إن النقطة فى المركز تحاذى جملة أجزاء الدائرة ولا يلزم انقسامها بحسب انقسام الدائرة [٣] .

وهناك حججا كثيرة لنفاة الجزء ، كما أن هناك ردودا كثيرة عليها من المتكلمين المثبتين له . ولكن يمكن الاكتفاء بذلك فى هذا المجال .

* * *

---

(١) الطوسى - شرح الإشارات - دار الطباعة العامرة - ص ٨

(٢) فخر الدين الرازى - المباحث المشرقية - ج ٢ - ط ١ - حيدر آباد الدكن - مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية - سنة ١٣٤٣ هـ - ص ١٣

(٣) المصدر السابق - ص ١٣

د – إثبات وجود العرض :

العَرَض ، هو مايمكن أن يُطلق عليه ، صفة الشئ ، أو هو المعنى القائم بالجوهر [أو الجسم] كالألوان والطعوم والروائح والحياة والموت والعلوم والإرادات والقُدَر القائمة بالجواهر ومما يطلقونه الأكوان ، وهى الحركة والسكون والإجتماع والإفتراق [١] .

ومن المشاهَد أن الأجسام التى هى مجموع جواهر ، لا توجد فى العالم إلَّا وهى مُتَّصفة بهذه الأعراض .

وهذا يدل بديهيا ، على وجود الأعراض ، مُتلازمةً مع الجواهر أو الأجسام ، فلا يمكن أن يوجد جسم أو جوهر ، دون أن يكون مُتَّصفًا بنوع من الأعراض .

ومع هذا الوضوح والمشاهدة ؛ فإن هناك بعض طوائف ، من الملحدة وغيرهم أنكروا الأعراض ، فقالوا أن لا موجود إلَّا الجواهر ، وأن الأجسام تتكون منها وهى أجناس . لذلك أثبت الجوينى ، وجود الأعراض منطقيا ، لأهمية ذلك فى نظرية الجزء الذى لا يتجزأ ، المثبتة لحدوث العالم فقال :

الدليل على إثبات الأعراض أنّا إذا رأينا جوهرا ساكنا ثم رأيناه متحركا مختصا بالجهة التى انتقل إليها ، مفارقا للتى انتقل عنها ، فعلى اضطرار نعلم أن اختصاصه بجهته من الممكنات وليس من الواجبات إذ لا يستحيل تغاير بقاء الجوهر فى الجهة الأولى . والحكم الجائز ثبوته والجائز انتفاؤه ، إذا تخصص بالثبوت بدلا من الإنتفاء المجوِّز افتقر إلى مُقتض يقتضى له الاختصاص بالثبوت . وذلك معلوم أيضا على البديهة . فإذا تقرر ذلك لم يَخْلُ المقتضى من أن يكون نفس الجوهر أو زائدًا عليه ، وباطل أن يكون المقتضى نفس الجوهر ، إذْ لو كان كذلك لاختصَّ بالجهة التى فرضنا الكلام فيها مادامت نفسه ، ولاستحال عليه الزوال عنها والإنتقال إلى غيرها . فثبت أن المقتضى زائد على الجوهر . ثم الزائد عليه يستحيل أن يكون عَدَمًا ، إذ لا فرق بين تعين المقتضى وبين تقدير متعين . فإذا صح كون المقتضى ثابتا

---

(١) الجوينى – الإرشاد – ص ١٠

زائدا على الجوهر لم يخلُ من أن يكون مِثْلًا له أو خلافا ، ويبطل أن يكون مثلا له ، فإن مثل الجوهر ولو اقتضى جوهر اختصاصا لجوهر غيره بجهة لاستحال اختصاصه بتلك الجهة مع تقدير الجوهر الذى قُدر مقتضيا ، وليس الأمر كذلك . ثم ليس أحد الجوهرين بأن يكون مقتضيا اختصاصا أَوْلى من الثانى . فإذا ثبت إذن المقتضى الزائد على الجوهر وتقرر أنه خلافه ، لم يخل من أن يكون فاعلا مختارا أو معنى موجبا ، فإن كان معنى موجبا تعين قيامه بالجوهر المختص بجهته ، إذ لو لم يكن له به اختصاص لما كان بإيجابه الحكم له أَوْلى من إيجابه لغيره . والذى وصفناه هو الغرض الذى ابتغيناه . وإن قدر مُقدر المخصص فاعلا والكلام فى جوهر مستمر الوجود كان ذلك محالا . إذ الباقى لايفعل ولابد للفاعل من فعل ، نخرج من مضمون ذلك ثبوت الأعراض . وهو من أهم الأغراض فى إثبات حدوث العالم [١] .

وبعد إثبات وجود الجزء الذى لا ينقسم أو الجوهر الفرد ثم إثبات وجود الأعراض ؛ يمكن تحديد النقاط الضرورية اللازمة ، لقيام نظرية الجوهر الفرد ، التى بناها الأشاعرة ، واعتمدوا عليها ، اعتمادا كبيرا ، فى إثبات حدوث العالم ، والتى يمكن عرضها فى النقاط التالية :

فإذا كان إثبات حدوث العالم ، يستدعى إثبات حدوث الجواهر والأعراض ؛ لأن هذين هما القسمان اللذان يتكون منهما العالم ؛ فإنَّ إثبات حدوث الجواهر ينبنى على أصول أو أسس هى :

١ - إثبات الأعراض
٢ - إثبات حدوث الأعراض
٣ - إثبات استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض
٤ - إثبات استحالة حوادث لا أول لها .

كما أن إثبات حدوث الأعراض ينبنى على أصول أو أركان هى :

---

(١) الجوينى - الإرشاد - ص ١٠ - ١١

١) إيضاح استحالة عدم القديم .
٢) استحالة قيام الأعراض بأنفسها .
٣) استحالة انتقال الأعراض .
٤) الرد على القائلين بالكمون والظهور [١] .
٥) إيضاح عدم بقاء العرض أكثر من زمان [٢] .

ويجب البدء بإثبات حدوث الأعراض ، بعد التعرُّف على صفات كل من الجواهر والأعراض فى الأجزاء التالية :

* * *

(١) المصدر السابق - ص ١٠ - ١١

(٢) الإيجى - المواقف ص ١٠١

هـ – صفات الجواهر والأعراض :

بعد إثبات الأشاعرة ، لوجود الجوهر الفرد ، أو الجزء الذى لا يتجزأ ، وأنه لا ينقسم ، وأن الأشياء جميعها تتركب منه ؛ أصبح من الضرورى التعرف على ماهية هذا الجوهر وصفاته . وكذلك ، التعرف على صفات الأعراض التى تتكامل مع الجواهر لِيُكوِّنا معا ، كل أشياء العالم ، ولإمكان صياغة هذه النظرية الطبيعية المنطقية بعد ذلك . فمعرفة صفات الجواهر والأعراض تُوصِّلُنا بالضرورة إلى كيفية تَكوُّن الأشياء منهما ؛ وبالتالى إلى النتيجة النهائية لهذه النظرية ، وهى إثبات حدوث العالم ، عن طريق القدرة اللانهائية لله تعالى ، التى تخلق الجواهر والأعراض ، كلما شاءت إرادته تعالى .

١ – صفات الجوهر الفرد وماهيته :

تَحدَّث الكثيرون عن صفات الجوهر الفرد ، إلا أنه من الممكن الاكتفاء بما يلقى الضوء على أهم الخواص ، التى يتميز بها . فمن الأمور التى لا خلاف عليها ، فيما يتعلق بالمفهوم العام للجوهر الفرد ؛ هو أنه أصغر جزء يمكن أن تنقسم إليه المادة أو الجسم أو الأشياء فى العالم . وهذه هى الصفات التى تميز الجوهر الفرد :

الجنس : يتحدث أبو الحسن الأشعرى فى كتابه « مقالات الإسلاميين » ، عن الآراء المختلفة فيما يتعلق بالجوهر الفرد .

وعن طبيعة الجوهر الفرد ، أو البحث عما إذا كان هناك نوعيات مخصوصة من الجواهر الفردة ، لكل جنس من أجناس الأشياء ؛ أم أنها كلها ذات طبيعة واحدة فى خواصها وصفاتها .. عَرَضَ الأشعرى بعض الآراء . فقال : أن بعض القائلين قالوا : الجواهر أربعة أجناس متضادَّة من حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة وهم أصحاب الطبائع [١] .

---

(١) الأشعرى – أبو الحسن – مقالات الإسلاميين – استانبول – مطبعة الدولة ١٣٤٦ هـ – ١٩٢٨ م – ص ٩

وقال آخرون : الجواهر أجناس متضادة ، منها بياض ومنها سواد وصفرة وحمرة وخضرة ، ومنها برودة ، ومنها حلاوة ومنها حموضة ، ومنها روائح ومنها طعوم ، ومنها رطوبة ومنها يبوسة ، ومنها صُوَر ومنها أرواح ؛ وكان يقول : الحيوان كله جنس واحد ، وهذا قول النظّام [١] . ولقد زعم ضِرار وحفص والحسين النجار [٢] ، بهذا أيضا ؛ وهم من المعتزلة كذلك .

ولعل هذه الآراء كلها غير صحيحة ؛ لأن هذه الأجناس التى ذُكرت ، ماهى إلا أجناس الأعراض ، وليست أجناس الجواهر . لأن هذه أحوال تحل بالجواهر بعد أن تتجمع وتكون أجساما . لذلك كان من مذهب النّظّام ، أن الأجسام مؤلّفة من أعراض لا من أجزاء لا تتجزأ [٣] .

لذا فإن الرأى الغالب فى ذلك ، هو أن هذه الأجزاء كلها متماثلة بالطبيعة تمام التماثل [٤] ، وهذا هو المذهب الحق الذى تؤمن به الفرقة الناجية من جمهرة الأمة ؛ حيث قالوا بتجانس الجواهر والأجسام . وقالوا : أنَّ اختلافها فى الصور ، والألوان ، والطعوم ، والروائح إنما هو لاختلاف الأعراض القائمة بها [٥] .

الحجم والشكل :– الأجزاء التى لا تتجزأ أو الجواهر الفردة ، كلها متماثلة بالطبيعة – كما ذكر البغدادى فى النص السابق .

واختلاف الأجسام فى الأحجام ، إنما يرجع إلى عدد الذرات الموجودة فى كل جسم ، لا فى حجم الذرات ذاتها . ذلك أنه قد ذُكِرَ عن النظام أنه قال باختلاف الطبيعة الحجمية للجواهر ، عندما ووجه بدليل أصحاب الجزء الذى يقول ؛ أنه « لو كان لا نهاية للجسم فى التجزؤ لكان فى الخردلة من الأجزاء التى لا نهاية لها مثل مافى الجبل » فقال : إن أجزاء الجبل تكون فى أثناء التجزئة أبدا أكبر حجما من أجزاء الخردلة » [٦] .

---

(١) المصدر السابق – ص ٩

(٢) س . بنتس – مذهب الذرة عند المسلمين – ص ٧

(٣) ت . ج – دى بور – تاريخ الفلسفة فى الإسلام . ص ٦١

(٤ ، ٥) البغدادى – الفرق بين الفرق ص ١٩٧ . عن موسى بن ميمون .

(٦) عن : س . بنتس – مذهب الذرة عند المسلمين – ص ١٣ – ١٤

ويتحدث الأشعرى عما قيل فى هذا المجال ، فيذكر أن أبا الهذيل العَلَّاف قال : إن الجزء الذى لا يتجزأ لا طول له ولا عرض ولا عمق له [١] . ولعل الأشاعرة يتفقون مع رأى أبى الهذيل العلاف ، فيما يتعلق بشكل الجوهر الفرد ، فنجدهم ينفون عن الجوهر الفرد ، الشكل المحدد . فالجوهر الفرد عندهم ، لا شكل له ، لأنه هيئة إحاطة حد واحد وهو الكرة أو حدود وهو المضلع ، ولا يتصور ذلك إلا فيما له جزء ، فإن الحد هو النهاية ، ولا تعقل إلا بالنسبة إلى ذى النهاية ، ثم قال القاضى : ولا يشبه شيئا من الأشكال ، لأن المشاكلة الإتحاد فى الشكل ، فما لا شكل له ، كيف يُشاكل غيره ؟

قال الآمدى ... لا نسلم أن له نهاية [أى الجوهر الفرد] : وإن سلم فلا يلزم من كونه ذا نهاية أن تحيط به النهاية ، وإلا انفرض محيط ومُحاط فانقسم : وأما قولهم ، له خط من المساحة ، فلعلهم أرادوا أن له حجما ما [٢] .

ورغم أنه للجوهر الفرد ، حجم ما كما ذُكر فى النص السابق ؛ فلعل ذلك لا يمكن إثباته للجوهر الفرد بمفرده ، إلا إذا كان مجتمعًا مع جواهر أخرى ؛ لأن الجواهر الفردة ، هى مجرد نقاط ، ليس لها حجم أو امتداد ، وبالتالى غير مُدرَكة بالحس [٣] .

وبذلك ، يمكن أن يكون هناك شبه اتفاق على أن هذه الأجزاء الصغيرة بمفردها ليست بذات كم ، فإذا اجتمعت كان المجتمع منها كمًّا (كم) وذلك هو الجسم [٤] .

أما فيما يتعلق بوجود مساحة للجزء الذى لا يتجزأ ؛ فقد ذهب أبو هاشم بن الجبائى شيخ البصريين من المعتزلة إلى أنَّ لكل جزء قسطا من المساحة ؛ وأنكر ذلك أبو القاسم وهو من البغداديين ... ويستدل أبو هاشم على ماذهب إليه بأنه يستحيل فى تصور العقل أن يتألف جسم ذو أبعاد ثلاثة من أجزاء لا مساحة لها ، فلابد أن

---

(١) الأشعرى - مقالات الإسلاميين - ص ١٤

(٢) الإيجى - المواقف - ط بيروت - ص ١٨٣

(٣) Encyclopeadia of Reli. amd ethi.. p. 203. Atomic theory.

(٤) البغدادى - الفرق بين الفرق - ص ١٩٧ - عن موسى بن ميمون .

يكون للجزء الذى لا ينقسم قسط من المساحة صفة له [١] . وهذا يتفق مع الرأى الذى ذكره البغدادى من قبل .

ومع أن الجواهر الفردة لا حجم ولا كَمَّ ولا شكل لها ، وهى منفردة ، إلا أنَّ لها حيِّزا ، أو وضع طبيعى ، لكن فى تمايز عن المكان [٢] . ويقول فخر الدين الرازى ؛ أن الجوهر الفرد ذات تحيز وغير قابل للقسمة ، أما الجسم فهو المتحيز القابل للقسمة [٣] .

وقد اتفق الأشاعرة ، مع أبى الهذيل العلاف ، فى أن للجزء الذى لا يتجزأ حيز ؛ ويُجَوِّز أبو الهذيل أن يُفرِد الله الجزء الذى لا يتجزأ فتراه العيون ويخلق فينا رؤيةً له وإدراكًا له [٤] . ولو أن الإجماع فى ذلك هو أنه لا يظهر إلا مجتمعا .

وبما أن هذه الجواهر ذات حيز ، بالرغم من أن هذا الحيز ليس فى مكان ؛ فهى لذلك ، ليست مقدارا مختفيا [٥] . وهى بذلك لها وجود مادى من نوع ما ؛ لأن جوهريتها المجردة تشمل القابلية لشغل المكان (التحيز) [٦] . لذا فإنه بالتجمع تصبح الجواهر المتناهيةَ الصغر ؛ أجساما مكانية متحيزة ممتدة محتلة بُعْدًا مكانيًّا ذو ثلاثة أطوال [٧] .

وقد ذكر أبو هاشم البصرى – الذى قيل أنه أول من صاغ نظرية الجزء الإسلامية : أن هذه « الجواهر » ذو شكل تكعيبى ، وهى كلها من نفس النوع ... كلٌّ له فوق ذلك خط معين (جهة) أو استمرار حيزى [٨] . لذا يجب أن يكون معلوما أن حصول الجواهر الفردة فى الحيز صفة قائمة به [٩] .

---

(١) س . بنتس – مذهب الذرة عند المسلمين – ص ٨

(٢) Encyclopedia of Re.. amd Eth.. Atomictheory.

(٣) الأشعرى – مقالات الإسلاميين – ص ١٤

(٤) المرجع السابق – ص ١٤

(٥) Encyclopedia of Re.. amd Eth.. Atomic theory.

(٦،٧،٨) Ebid. Atomic theory.

(٩) الرازى – فخر الدين – معالم أصول الدين ص ٢١

تجمع الجواهر – التأليف :

أما فيما يتعلق ، بتجميع الجواهر الفردة ، وعدد الجواهر الفردة التى يمكن أن يتكون منها أصغر جسم ممكن ؛ فقد اختلفت الآراء فى ذلك . يقول أبو الهذيل العلاف : أقل مايكون الجسم ست أجزاء : أحدها يمين والآخر شمال ، وأحدها ظهر والآخر بطن ، وأحدها أعلى والآخر أسفل ، وأن الجزء الواحد الذى لا يتجزأ (يماس) ستة أمثاله [١] .

وقال رأى آخر ، يُحتمل أن يكون للإسكافى ؛ أن .. أقل الأجسام جزآن [٢] . وهناك أناس زعموا أن الجزء الواحد الذى لا يتجزأ جسم ، يَحتمِل الأعراض وكذلك معنى الجوهر أنه يحتمل الأعراض ، وهذا قول « أبى الحسن الصالحى » . وزعم صاحب هذا القول ، أن الجزء محتمل لجميع أجناس الأعراض [٣] .

أما الأشاعرة فإننا نجد أحد زعمائهم وهو الجوينى يقول : أنه إذا تآلف جوهران كانا جسما [٤] ، وكذلك نجد فخر الدين الرازى يُجوِّز تكوين الجسم من جزئين فصاعدًا ؛ فعنده أن ... المتحيز الذى يكون قابلا للقسمة ، هو المسمى بالجسم ، فعلى هذا الجسم مايكون مؤلفا من جزئين فصاعدا . والرازى يذكر أيضا أن ... المعتزلة يقولون : الجسم هو الذى يكون طويلا عريضا عميقا . وأقل الجسم إنما يحصل من ثمانية أجزاء [ويقول] وهذا النزاع لغوى لا عقلى [٥] .

أما الإيجى ، فهو يتفق مع العلاّف ، فى أن أقل تجمع للجواهر ، هو ستة أجزاء . يقول : يجوز وجود جوهر فرد محفوف بستة جواهر من جهاته الست ، إلا ما نقل عن بعض المتكلمين أنه منع ذلك حذرا من لزوم تجزِّيه ، وهو مكابرة للمحسوس ، ومانع من تأليف الأجسام من الجواهر [٦] .

---

(١) الأشعرى – مقالات الإسلاميين ص ٥

(٢) المصدر السابق ص ٥

(٣) المصدر السابق ص ٤

(٤) الجوينى - الإرشاد – ص ١٠

(٥) فخر الدين الرازى الأربعون – ص ٤

(٦) الإيجى . المواقف - ص ١٦٤

ولعل هذه الآراء كلها تخمينية ، وليس لها قاعدة علمية تستند إليها . ولكن مع ذلك ؛ فإنه يمكن ترجيح رأى العلاف والإيجى اللذان يتفقان على ألّا يقل أصغر جسم ممكن تكوينه ، عن ستة أجزاء . إلا أن هناك رأى يقول بأن .. الجميع متفقون على أن ثمانية أجزاء تؤلف جسما ذا ثلاثة أبعاد [١] .

ومع هذا الخلاف ، المتعلق بأقل عدد ممكن من الجواهر يمكن أن يُكوِّن جسما عند التأليف ؛ إلّا أنَّ صعوبات أكثر قد ثارت فيما يتعلق بكيفية التأليف بين الجواهر ، وهو ما يعرف « بمشكلة المماسَّة » .

وقد كان هذا من الإعتراضات الهامة التى وُجِّهَت لنظرية الجزء الذى لا يتجزأ ؛ وهو اعتراض له شأن أساسى عند فلاسفة الإسلام ، فى إبطالهم لمذهب المتكلمين فى الجوهر الفرد . وذلك أن الجوهر يوجد بين جواهر مماثلة له ، فإذا جوَّزنا تماسَّها لم يكن لنا محيص من التسليم بانقسام الجوهر إلى أجزاء ؛ لأن جزءه الذى يماس جوهرا ، غير جزئه الذى يماس جوهرا آخر [٢] .

وقد سبق مناقشة فكرة التماسّ هذه ، عند إثبات وجود الجزء الذى لا يتجزأ [٣] . وبالإضافة إلى ذلك فإنه يمكن حل هذا الإشكال بما يحمله سياق الترتيب فى هذه النظرية ، من وجود فراغ بين الجواهر عند تكوُّن الأجسام أو الأشياء . فالأجزاء لا تتماس بالالتقاء المباشر ، ولكن بالتجاذب عن بعد ، فهى أشبه بنظام الكون الذى تدور كواكبه فى تباعد وفراغ ، وكل منها يتماسك مع الآخرين عن طريق الجاذبية التى خلقها الله فيه . فكذلك الأجزاء ، لا يماس الجزء جزءا آخر ، وعلى هذا فهى مُتمايزة غير متصلة [٤] . ويمكن القول ، أن هذا الفراغ ضرورى . فوجود الخلاء ، يسمح بالحركة الضروريه لاجتماع الجواهر الفردة وافتراقها [٥] ؛ عن طريق قـدرة الله تعالى وتبعا لمشيئته .

---

(١) س . بنتس – مذهب الذرة – ص ٧

(٢) س . بنتس – مذهب الذرة – ص ٩

(٣) هذا الكتاب ص ٩٨ وما بعدها .

(٤) النشار – د. على سامى – نشأة الفكر الفلسفى – ص ٥٦٥

(٥) عن : البغدادى – الفرق بين الفرق – ص ١٩٧

وبناء على هذا ، فالجواهر الفردة لا يتداخل بعضها مع بعض ، لوجود هذا الخلاء ، وإلاّ استحالت الحركة بكل أنواعها ، لأن كل تغير فسببه الاتصال والإنفصال ، والحركة والسكون فى الجواهر [1] . وحتى الزمان فإنه مكون من مجموع آنات كثيرة منفصلة يعقب بعضها بعضا ، وبين كل آنَيْن منها فراغ ، وكذلك الأمر فى الحركة ، فَبَيْنَ كل حركتين سكون [2] .

ومن هذا يتضح أن فكرة التماس ، لا يمكن أن تكون سببا فى تجزئة الجوهر الفرد ، أو أنها تعوق عملية الإتصال بين الذرات عند التقائها عند تكوين الأشياء فى الكون . وقد قيل فى هذا ؛ أنه لو ضُغِطَ الفراغ الموجود بين جميع ذرات الأشياء فى العالم ؛ لكان العالم فى حجم بيضة الدجاجة .

ومع هذه الصفات والخصائص التى ذكرت عن الجوهر الفرد فإنه توجد له كذلك ، بعض الصفات العامه . فنجد أبا الهذيل العلاّف ، يقول عن الجوهر الفرد ؛ أنه قد يجوز أن يجامع غيره وأن يفارق غيره ، وأن الخردلة يجوز أن تتجزأ نصفين ثم أربعة ثم ثمانية إلى أن يصير كل جزء منها لا يتجزأ . وأجاز أبو الهذيل على الجزء الذى لا يتجزأ ، الحركة والسكون والإنفراد ، وأن يماسَّ ستة أمثاله بنفسه ، وأن يُجامِع غيره وأن يفارق غيره [3] .

ويتحدث الباقلانى عن بعض الصفات العامة للجوهر الفرد فيقول : الجوهر هو الذى يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عرضا واحدا لأنه متى كان كذلك كان جوهرا ومتى خرج عن ذلك خرج عن أن يكون جوهرا [4] .

ومن كل هذا يمكن القول أن للجوهر صفات واجبة وأخرى جائزة : فأما

---

(١) عن : ا ت ج - دى بور - تاريخ الفلسفة فى الإسلام - ص ٦٩

(٢) المرجع السابق - ص ٧٠

(٣) الأشعرى - مقالات الإسلاميين - ص ١٤

(٤) البافلانى - التمهيد - تعليق وتحقيق محمود الخضيرى - دار الفكر العربى سنة ١٩٤٧ ص ٤١

مايجب له ، فهو التحيز وصحة قبول العرض ؛ ومايجوز عليه هو وجود أغيار الأعراض فيه . ويستحيل على الجوهر خروجه عن صفة نفسه فإن فى ذلك انقلاب جنسه [١] .

هذه هى أهم صفات الجوهر الفرد أو الجزء الذى لا يتجزأ . أما بعد ذلك ، فيجب التعرُّف على صفات العَرَض .

فهذين العنصرين ، الجوهر والعرض ، هما اللذان يتكون منهما العالم .

٢ - صفات العرَض :

بعد التعرف على خصائص أو صفات الجوهر الفرد ، يجب التعرف أيضا على القسم الثانى من أقسام الوجود ، وهو الأعراض .

فجميع العالم العلوى والسفلى ، لا يخرج عن هذين الجنسين . أعنى الجواهر والأعراض [٢] . فبالتقائهما تتكون الأشياء .

ومن المعروف بداهة أن العرَض لا حجم له ولا مساحة ولا حيز ولا كم . ولا اجتماع له مع غيره من الأعراض؛ فإنه لا يجوز أن يقوم العرض بالعرض ، فلا يقوم إلا بالجوهر .

وإذا مابُحِثَ فى المعنى اللغوى لِلفَظْ عَرَض ، فإننا نصل إلى المفهوم البديهى له ؛ وهو أن حالاً معينة تَعرِضُ بشئ ، بعد أن لم تكن موجودة به ، ثم أن هذه الحالة لا تظل مستمرة بل تزول وتَفنى . ولعل هذه الحال تعود مرة أخرى إلى نفس الشئ فتظل تتكرر فى الوجود على نفس الجسم فَيُهيِّأ لنا أنها مستمرة به ، مثل الحرارة التى يمكن أن تستمر فترة ، وبعد ذلك تنقلب إلى برودة ، ما تلبث أن تزول أيضا لتأتى حال جديدة من الحرارة . وهكذا . لذلك فإن معنى قوله تعالى :

---

(١) بدوى - د. عبد الرحمن - مذهب الإسلاميين ص ٧١٠ - ٧١١ - دار العلم للملايين - بيروت - سنة ١٩٧١

(٢) الباقلانى - التمهيد - ص ٤٤

﴿تريدون عَرَضَ الدنيا والله يريد الآخرة﴾ ، هو أن هذه « الأموال أعراضا ، إذْ كان آخرها إلى الزوال ... فكذلك قول أهل اللغة عَرَض بفلان عارض من حمى أو جنون ، إذا لم يدم به ذلك » [١] .

لذلك فإنه من أهم الأسس [فى نظرية الجزء الذى لا يتجزأ] عند الأشاعرة امتناع بقاء العرض [٢] . وسوف يتبين ذلك بشئ من التفصيل ، فى أحد النقاط التالية .

كذلك فإن للأعراض أجناس متنوعة وكثيرة بعكس الجواهر التى تكون كلها متماثلة فى النوع والجنس . ولذلك فإن الأعراض ، هى التى تُكسب الجواهر أشكال العالم المختلفة . وذلك لوجود أجناس وأنواع مختلفة وكثيرة لها .

وسوف يتعرّض البحث فى هذا الصدد ، لكثير من صفات الأعراض ، عند عَرْض الجزء التالى ، والخاص بإثبات حدوث العَرَض ؛ إلا أنه يمكن عَرْض أهم هذه الصفات أولاً ؛ وهى : عدم قيام العرض بالعرض ، والجنس فى الأعراض ، والرؤية .

عدم قيام العرض بالعرض :

من الصفات الهامة للأعراض عند الأشاعرة ، أن العَرَض لا يقوم بالعَرَض . فإذا كان العرض من جنس العرض . فما الداعى لأن يقوم أحدهما بالآخر ؟ فذلك لن يُغيِّر من الصفة الناتجة فى الجسم أى شئ يُذكر . أما إذا كان العرض ، من جنس مختلف عن العرض الموجود ؛ فإنه لا يمكنه أن يقوم به ، لأن كل جنس قائم بذاته ، ولا يمكن أن يختلط بعَرَض آخر ، لأن ذلك يُخرِجه عن طبيعة جنسه . فلا يمكن لهذا العرض الجديد ، أن يحل محل العرض الموجود ، إلا إذا زال العرض الموجـــود تماما . فلا يمكن أن يحل عَرَض البياض بالجسم إلا إذا زال عرض السواد ، مثلا .

---

(١) المصدر السابق – ص ٤٢

(٢) فخر الدين الرازى – المحصل – ص ٧٩

وهذا الحكم ، هو من الأحكام التى تنطبق على جميع الأعراض ؛ وهو من الأحكام التى عرفت منذ عصر مبكر جدا ، عند جميع أصحاب الجوهر الفرد من أهل الكلام ... وفى المقالات [ص ٣٥٨ س ٥] نجد أن أحمد بن على الشطوى وأبا القاسم البلخى ومحمد بن عبد الله بن مملك الأصبهانى [من الطبقة الثامنة من المعتزلة] قد انتفعوا بهذا الحكم واتخذوه من جملة أدلة لهم ... وقد أخذ الأشاعرة هذا الحكم ؛ وهو أحد الأصول التى بنيت عليها تصوُّر المتكلمين لهذا العالم ، كما أثبته ابن ميمون . وكان الفلاسفة يعتبرونه أكبر مُميز بين معنى العرَض عند المتكلمين وبين معناه عند الفلاسفة [١] .

أجناس الأعراض : بينما يتفق رأى الغالبية ، على أن الجواهر ذات نوع وجنس واحد ؛ إلَّا أنهم يَرَوْنَ أن الأعراض ليست كذلك . بل أنها أجناس وأنواع مختلفة ؛ ولذلك فإنها هى سبب ظهور الاختلاف والتنوع الموجود فى أشياء العالم ، من جميع الجوانب .

يقول البغدادى عن آراء الفرقة الناجية من المؤمنين ؛ أنهم هم الذين قالوا : بتجانس الجواهر والأجسام . وقالوا أن اختلافها فى الصور ، والألوان ، والطعوم ، والروائح إنما هو لاختلاف الأعراض القائمة بها [٢] .

ويتحدث الإمام الجوينى عن الأعراض ، فيقول أنها تنقسم : فمنها مايجمع ضروبًا منها اسم واحد ، ثم هى مختلفة متضادة ، ومنها مالا يوصف بالإختلاف [٣] . ويعطى الجوينى لرأيه السابق ، شئ من التفصيل ، فى مكان آخر ، فيقول : العرَض هو المعنى القائم بالجوهر كالألوان والطعوم والروائح والحياة والموت والعلوم والإرادات والقُدر القائمة بالجواهر ومما يطلقونه الأكوان وهى الحركة والسكون والإجتماع والإفتراق وجميعها ما يخصص الجوهر بمكان [٤] .

---

(١) س – بنتس – مذهب الذرة عند المسلمين – ص ٢٤

(٢) البغدادى – الفرق بين الفرق – ص ١٩٧

(٣) الجوينى – الشامل – ص ٢٠٤

(٤) الجوينى – الإرشاد – ص ١٢

ويُفصِّل فخر الدين الرازى الحديث عن الأعراض الخاصة بالأكوان فيقول : الكَوْن عبارة عن حصول الجوهر فى الحيز . ويندرج تحت الكون أربعة أشياء . **الحركة** وهى عبارة عن الحصول فى حيز بعد أن كان فى حيز آخر . **والسكون** وهو عبارة عن حصول الجسم الواحد فى حيز واحد أكثر من زمان واحد . **والإجتماع** وهو عبارة عن حصول المتحيزين فى حيزين بحيث لا يمكن أن يتوسط بينهما ثالث . **والإفتراق** وهو عبارة عن حصول المتحيزين فى حيزين يمكن أن يتوسط بينهما ثالث [١] .

الرؤية : تختلف الآراء حول إمكان رؤية الأعراض . ويُجوِّز أبو الهذيل العلاف رؤية الأعراض المتنوعة ، كما جوَّزَ من قبل رؤية الجوهر الفرد منفردا . قال الأشعرى فى كتابه « مقالات الإسلاميين » : اختلفت الناس فى رؤية الأعراض والأجسام فقال أبو الهذيل « الأجسام تُرى وكذلك الحركات والسكون والألوان والإجتماع والافتراق والقيام والقعود والإضطجاع ؛ وأن الإنسان يرى الحركة إذا رأى الشئ متحركا ويرى السكون إذا رأى الشئ ساكنا ... وكذلك القول فى الأكوان والإجتماع والإفتراق والقيام والقعود [٢] .

ولكن يمكن القول هنا ، أن الذى يُرى هو الأجسام وهى مُحَمَّلَة بأعراضها أما الأعراض وحدها فلا يقبل العقل ؛ القول بأنها تُرى منفردة .

* * *

---

(١) فخر الدين الرازى - الأربعون - ص ٥

(٢) الأشعرى - مقالات الإسلاميين -ص ٤٧

و – إثبات حدوث الأعراض :

بعد عرض صفات الجوهر الفرد ، ثم صفات الأعراض ، وأصبح جزءا كبيرا من أُسس نظرية الجوهر الفرد معلوما لنا ؛ يبقى بعد ذلك استكمال بحث النقاط ، التى تؤدى إلى صياغة هذه النظرية فى صورتها الكاملة ، لإثبات حدوث العالم . ويمكن اعتبار هذين القسمين ، اللذيْن تَمَّ التعرُّف على خصائصهما ، وهما الأجزاء التى لا تتجزأ ، والأعراض ؛ الأساسَيْنْ اللذين تَعْتَمِدُ عليهما نظرية الجوهر الفرد . فإذا ما أمكن إثبات حدوث هذين العنصرين ، فإنه بذلك يكون قد أمكن إثبات حدوث العالم .

وإذا ما أردنا إثبات حدوث هذين العنصرين ؛ فإنه من البديهى أن نبدأ بإثبات حدوث الأعراض ، لأنها هى التى تحل بالجواهر أو بالأجسام ، ويعنى هذا أنها لم تكن موجودة ، ثم وُجِدَتْ . ففى حالة عدم وجودها لا يكون الجزء موجودا ، أما إذا وُجِدَتْ ، وُجِد .

فإذا أُثبِتَ حدوث الأعراض ، كانت الجواهر حادثة . لأن كل مالا يسبق الحوادث حادث . وبما أن العالم يتكون من الجواهر والأعراض ؛ فإذا ما أُثْبِتَ أنهما حادثان ، فيكون العالم حادثا .

وهذا ما قام به الأشاعرة ، فأثبتوا حدوث الأعراض أولا ، ثم حدوث الجواهر ، ومن ذلك إلى إثبات حدوث العالم .

فالجواهر الفردة – كما سبق – لا يمكن أن توجد منفردة ، وإلَّا لَوْ أمكنها ذلك ، لظلت متفرقة منفردة ، ولَمَا أمكن تكوين أشياء العالم ؛ ولَمَا ظهرت فيه الحوادث والتغيرات المستمرة ، من حياة أو موت ، فرح أو حزن ، حركة أو سكون ... الخ .

لذا كان من الضرورى ، وجود الأعراض ، التى من أهم صفاتها أيضا أنها لا يمكن أن تُوجَد منفردة أو قائمة بذاتها . فيجتمع العنصران ، وتتكون أشياء العالم . كل ذلك يتم عن طريق قدرة الله وحده ، وحسب إرادته .

وإذا كان إثبات حدوث العالم ، يستدعى إثبات حدوث الجواهر الفردة ؛ فإن إثبات حدوث الجواهر الفردة ، يستدعى إثبات حدوث الأعراض .

ذلك لأن الجواهر لا توجد قبل وجود الأعراض . وهذا ماقام به الأشاعرة ، وهو مايمكن عرضه فى الأجزاء التالية .

الأسس التى يتوقف عليها إثبات حدوث العَرَض :

هناك عدة نقاط هامة أثارها المعارضون ؛ أرادوا بها نَفْى حدوث الأعراض ، وبالتالى تقويض نظرية الجزء الذى لا يتجزأ . فَمِنْ هؤلاء المعارضين ؛ مَنْ قال ؛ أن الأعراض حوادث إلَّا أنه (لا) حادث منها إلا وقبله حادث ، ولا حركة إلَّا وقبلها حركة أو سكون ، ولا سكون إلا وقبله حركة . وَزَعَم آخرون منهم أن الأعراض قديمة فى الأجسام ، غير أنها تكمن فى الأجسام وتظهر ، فإذا ظهرت الحركة فى الجسم كَمُنَ السكون وإذا ظهر السكون كَمُنَتْ الحركة ؛ وكذلك كل عَرض ظهر كَمُنَ ضده فى محله [1] .

وبالإضافة إلى هاتين المشكلتين ، وهما : الحوادث التى لا أول لها والتى تعنى أنه لاأول للأعراض ، أى قِدَمِها ؛ وفكرة كمون الأعراض وظهورها فى المادة التى يقولون أنها أزلية ؛ فتكون الأعراض قديمة بقدمها ؛ فقد أثار بعض المعارضين ، مشاكل أخرى ؛ مثل إمكان انتقال الأعراض من جسم إلى جسم ، أو إمكان بقائها أكثر من زمان فى محلها . وهاتين الفكرتين تؤدِّيان كذلك إلى قِدَم الأعراض ، وبالتالى ، قدم العالم .

وقد ناقش الأشاعرة هذه المشكلات كلها ، وأثبتوا خطأها وعدم صحتها . كما قاموا بالإضافة إلى ذلك ، بعَرْض عدد آخر من الأسس والأصول التى تساهم فى إثبات حدوث الأعراض ، بصفة قاطعة . وذلك مثل دليل استحالة عدم القديم ، وبرهان عدم قيام الأعراض بأنفسها .

ويعتبر إثبات حدوث الأعراض من جانب الأشاعرة ، عن طريق عَرْض هذه الأسس أو الأصول ؛ من أهم المقدمات ، التى بنوا عليها نتائج نظرية الجوهر الفرد . ويمكن عرض هذه الأسس أو الأصول تفصيلا وتحليلا ، فى النقاط التالية :-

---

(١) البغدادى - أصول الدين - ص ٥٥

١ - إبطال كمون الأعراض وظهورها :

إن معنى القول بكمون الأعراض فى الأجسام ، هو أنها قديمة بقدَمِها ؛ لأن الذين ادَّعوا ذلك هم القائلون بقدم الأجسام أو قدم الهيولى . فقد قال أرسطو بأن الصور كامنة فى الهيولى ، وأن المحرك الأول ، يحرك الصور الكامنة ، فتخرج من حالة القوة أو حالة الكمون إلى حالة الفِعْل أو حالة الظهور . ومن المعلوم كذلك ، أن المادة والصورة ، أزليَّيْنْ عند أرسطو ، بأزلية المحرك الأول . والصُّوَر بمثابة الأعراض ، فهى تُحوِّل المادة الخام إلى أشياء محددة .

قام الأشاعرة بمناقشة هذه الفكرة ، بهدف إبطال القول بكمون الأعراض ، الذى يؤدى إلى القول بأزليتها ؛ ثم إثبات حدوثها ، لأن فى حدوثها ، حدوث للجواهر ، ومن ثَمَّ للعالم . وقد اعتمد الأشاعرة فى تحليلهم لهذه الفكرة ، على فكرة منطقية ؛ تقول بعدم احتمال الجسم الواحد ، لعرضين من جنس واحد فى آن واحد ، لأن هذا يؤدى إلى قيام عَرَض بِعَرَض وهذا مُحال [(١)] . كما أنه لا يحتمل الضدَّيْن فى آن واحد ؛ فلابد أن يكون متصفًا بأحدهما دون الآخر ؛ مثل الحركة والسكون ؛ أما القول بأن يكون أحدهما كامن ، والآخر ظاهر فلا يتفق مع المنطق ولا مع حقيقة الأشياء ؛ لأنه فى هذه الحالة سيجتمع الضدَّان فى مكان واحد أو فى المحل الواحد ؛ وهذا مُحال . « ثم لو ظهرت الحركة والسكون مرة ، واستكنَّت أخرى ، لكان ذلك اعتوار حُكمين عليه ، وذلك يتضمن ثبوت معنيين ، يقتضى أحدهما كون الحركة بادية ، ويقتضى الآخر كونها مستكنة خافية ، فإن الدالّ على ثبوت الأعراض تناوب الأحكام وتعاقبها على الجواهر » [(٢)] .

ومن جانب آخر ، فإنه إذا لم تكن الحركة والسكون مُحْدَثَيْنْ عند ظهور كل منهما ، وكانا أزليين بالكمون فى الأجسام ؛ فمَنْ إذًا الذى يجعل أحدهما يزيح الآخر ليظهر بعد كمون ؟ والأجسام لا يلزمها من حيث ذاتها أحد هذين قط ،

(١) البغدادى - أصول الدين - ص ٥٦

(٢) عن : الجوينى - الإرشاد - ص ٢٠ - ٢١

لأنه لو لزمها من حيث ذاتها لما تغير [أى ظل السكون سكونا دائما والحركة حركة دائمة] وهذا خلاف المشاهَد [١] . أم أن هناك حركة أخرى تقوم بهذه المهمة ؟ أو بمعنى آخر ؛ هل هناك أعراض أخرى من الحركة ، تسبب الحركة أو السكون ، فيظهران بعد كمونهما ، ثم حركات أخرى قبلها ، وهكذا .. ؟ وإذا كان الأمر كذلك ، فسوف تتسلسل هذه الحركات ، وتلك السكونات ، إلى مالا نهاية ، وهذا محال ؛ كما أن هذا أيضا يؤدى إلى قيام عرض بعرض وهو محال كذلك ، وهكذا يتضح خطأ فكرة كمون الأعراض وظهورها .

٢ - استحالة حوادث لا أول لها :

إهتم إمام الحرمين ، الجوينى بإثبات ذلك الحكم ، وقد استخدم لتحقيق ذلك طريقتين عَرَضَهما ، فى أشهر كتبه ؛ أحدهما فى كتاب الشامل ، والأخرى فى كتاب الإرشاد . الطريقة الأولى ، هى طريقة الجمع بين نفى النهاية والمصير إلى التناهى . والثانية ، هى طريقة دورات الفلك أو الدرهم والدينار .

فالقول بنَفْى الأولية عن الحوادث والزَّعم بأنها متعاقبة لم تزل ، يعتبر جحدا للضرورة ؛ لأن المشاهَد ، فى كل شئ : هو المصير إلى التناهى . فكل شئ يفنى ، والذى يفنى فقد كانت له بداية .

وأقرب ما يقال فى ذلك ، أن الجَمع بين نفى النهاية والمصير إلى التناهى ، تناقض لا ينكره لبيب ، وربما عبَّر شيخنا عن ذلك فقال : شرط كل حادث على أصول الدهرية أن ينقضى قبله آحاد مالا نهاية له . ومآل ذلك فى التحقيق يرجع إلى أنه لا يحدث إلا بعد أن ينقضى مالا ينقضى ، ومن ذلك . قال أهل الحق : أن فى تقدير حوادث لا نهاية لها نَفْى لجملة الحوادث فإنها لو ثبتت ، لكان كل واحد مشروطا بمُحال وهو انقضاء مالا ينقضى قبله ، وكل ما علق ثبوته بمحال كان محالا [٢] .

---

(١) س بنتس ، مذهب الذرة عند المسلمين ، ص ز ، من مقدمة المترجم .

(٢) الجوينى - الشامل - ص ٢١٥ - ٢١٦ . ويقصد بشيخنا : أبو الحسن الأشعرى .

ويذكر الجوينى ، دليل دورة الفلك أو الدرهم والدينار ، فيقول : إذا انفرض القول فى الدورة التى نحن فيها [من دورات الفلك] ونقول من أصل الملحدة أنه إذا انقضى قبل الدورة التى نحن فيها دورات لا نهاية لها وما انتفت عنه النهاية يستحيل أن يتصور بالواحد على أثر الواحد . فإذا انصرمت الدورة التى قبل هذه الدورات ، إذن انقضاؤها وانتهاؤها ... بتناهيها ، فإن قيل مقام أهل الجنان فيها مؤبد مسرمد ، فإذا لم يبعد إثبات حوادث لا آخر لها لم يبعد إثبات حوادث لا أول لها ؛ قلنا المستحيل أن يدخل فى الوجود مالا يتناهى آحادا على التوالى ... ويستحيل من كل وجه أن يدخل فى الوجود من مقدورات البارى تعالى مالا يتناهى عدد ولا يحصى أمد . والذى يحقق ذلك أن حقيقة الحادث ماله آخر [١] . وضرب المحصِّلون مثالين فى الوجهين ، فقالوا مثال إثبات حوادث لا أول لها قول القائل لمن يخاطبه لا أعطيك درهما إلا وأعطيك قبله دينارا ولا أعطيك دينارا إلا وأعطيك قبله درهما فلا يتصور أن يعطى على حكم شرطه دينارا ولا درهما . ومثال ما ألزمونا أن يقول القائل لا أعطيك دينارا إلا وأعطيك بعده درهما ، ولا أعطيك درهما إلا وأعطيك بعده دينارا فيتصور منه أن يجرى على حكم الشرط [٢] .

وقد ذكر الإيجى عدة وجوه فى إبطال التسلسل فى الحوادث أو العلل ، يمكن اختيار أحدها ، وهو العمدة بالنسبة لها . يقول الإيجى : إنا نفرض من معلول ، إلى غير النهاية جملة (أى جملة من المعلولات) ومما قبله بمتناه (أى قبل المعلول الأخير بمعلول واحد) إلى غير النهاية جملة أخرى ، ثم نطبق الجملتين من ذلك المبدأ (حيث ستكون أحد الجملتين أزيد من الأخرى بمتناه أو معلول) ، فالأول بالأول والثانى وهلم جرا ، فإن كان بإزاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة . كان الناقصة كالزائدة . هذا خلف . وإلَّا وجد فى الزائدة جزء لا يوجد بإزائه فى الناقصة شئ ، وعنده تنقطع الناقصة فتكون متناهية ، والزائدة لا تزيد عليها إلا بمتناه ، والزائد على المتناهى بمتناه ... متناه ، فيلزم انقطاعهما وتناهيهما [٣] .

---

(١) يوجد هنا تحفظ - فكان من الممكن الإشارة إلى أنَّ نَفْى النهاية عن الحادث تكون فى العالم الآخر ، وليس فى هذا العالم . وذلك فى قوله : وليس من حقيقة الحادث ماله آخر .

(٢) الجوينى - الإرشاد - ص ١٤ - ١٦

(٣) الإيجى - المواقف - ص ٩٠ - ط بيروت .

وبذلك يتبين أن للحوادث ضرورةً ، بداية ونهاية ؛ وإذا لم توجد البداية ، فإنه لا يحدث شئ من الحوادث ، لأن مالا نهاية له فى الماضى لا يوجد ؛ لأنه ... من أين سيوجد ؟ والحوادث أعراض فتكون الأعراض حادثة ضرورة ، لضرورة وجود أول لها بدأت منه .

٣ – عدم انتقال الأعراض :

الأعراض لا يمكنها من ذاتها الحركة أو السكون . وما دامت كذلك فهى أيضا لا يمكنها الانتقال من جسم إلى جسم ، أو من جوهر إلى جوهر ، من ذاتها . ومن هنا ، كانت حركة الأعراض من خارجها ، ولا يمكن أن يكون المسبب لهذه الحركة ، هو الجوهر لأن الجوهر لا يمكنه الوجود بدون الأعراض ، أى قبلها . لذلك ، كانت حركة الأعراض من الله وحده ، ضرورة ؛ لأنه خالقها ومُنظِّمُها . فما دامت القدرة التى تخلق الأعراض ، هى قدرة الله تعالى ، فليس من المستحيل عليها أن تخلق أعراضا جديدة فى الأجسام ، بدلا من نقل أعراض موجودة من مكان إلى مكان ﴿ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ [سورة يس – ٨٢] . ذلك أن الأعراض تفنى وتُجَدَّد فى كل آن . وتعتبر عملية خلق أو تجدد الأعراض ، أحد الأركان الهامة فيما يتعلق بإثبات حدوث الأعراض – وسوف يأتى الحديث عنه فى النقطة التالية بالتفصيل .

وقد برهن الأشاعرة على عدم إمكان انتقال الأعراض بأساليب عقلية ؛ فمنعوا ، انتقال العَرَض من جسم إلى جسم ، لاستحالة قيام الانتقال والحركة بالعرض [(١)] .

ويحلل الجوينى قول الأشاعرة بمنع الإنتقال والحركة على الأعراض ، فيقول : « إذ للقائل أن يقول : الحركة الطارئة على جوهر منتقلةً إليه من جوهر آخر . فالجواب أن الحركة حقيقتها الإنتقال ، فينبغى أن تقتضى ما وجدت انتقال جوهر ، ولو انتقلت من جوهر إلى آخر ، للزم طريان حالة عليها لا تكون فيها انتقالا ، وذلك قلب لجنسها ، وانقلاب الأجناس محال ؛ لو انتقل الإنتقال لافتقر إلى انتقال ثم كذلك القول فى الانتقال المنتقل إلى الإنتقال ، وذلك يفضى إلى مالا يتناهى » [(٢)] .

---

(١) البغدادى -- أصول الدين – ص ٥٦

(٢) الجوينى – الإرشاد – ص ٢٢

ويحلل فخر الدين الرازى – من جانب آخر ، ما اتفق عليه المتكلمون من امتناع انتقال الأعراض . ذلك لأن الانتقال عبارة عن الحصول فى حيز بعد الحصول فى حيز آخر . وذلك إنما يعقل فى المتحيز [أى الجسم أو الجوهر] والعمدة المشهورة ، إنا لو قدرنا العَرَض خاليا عن جميع الأوصاف اللازمة ، فإما أن لا يحتاج حينئذ إلى المحل أو يحتاج ، الأول باطل لأنه حينئذ يكون غنيا بذاته عن المحل [الذى هو الجسم أو الجوهر] والغَنِىُّ بذاته عن المحل يستحيل أن يعرِضَ له ما يُحْوِجُه إليه ، لأن ما بالذات لا يزول بما بالعرض وإن احتاج ، فإما أن يحتاج إلى محل مُبْهَم ، وهو محال ؛ لأن مقتضى الوجود موجود فى الخارج ، والمبهم من حيث هو كذلك غير موجود فى الخارج ، أو إلى محل معين فيلزم استحالة مفارقته عنه ، وهو المطلوب (١) .

٤ – عدم بقاء الأعراض أكثر من زمان :–

لقد أُرجِئ الحديث عن هذا الأصل ، كصفة من صفات الأعراض على أساس أنها من أهم الأصول التى ارتكز عليها الأشاعرة فى إثباتهم لحدوث الأعراض ، وبالتالى حدوث الجواهر ثم حدوث العالم ؛ للتحدث عنه بشئ من التفصيل ، فى هذا المكان . فقد كان له أهمية عند الأشاعرة بالذات ، لتحقيق مذهبهم فى الخلق المستمر ، أو بمعنى آخر ، فى أن الله تعالى هو خالق كل شئ ، حتى الأفعال الإنسانية ؛ وهو الذى يجدد خلقها ، إذا ما أراد لها الإستمرار فى الوجود فى العالم . لذا فقد ذهب الشيخ الأشعرى ومتبعوه ، إلى أن العَرَض لا يبقى زمانين . فالأعراض ، جملتها على التقضِّى والتجدُّد ، وتخصيص كل بوقـــته للقادر المختار (٢) .

فالأعراض متغيرة متبدِّلةٌ دائما ، كما هو مُشاهَد ؛ فالجسم الحار لا يستمر حارا ، والجسم المتحرك لا يظل متحركا ؛ والجسم ذو اللون الأسود مثلا يمكن أن

---

(١) فخر الدين الرازى – المحصل – مراجعة وتقديم طه عبد الرءوف سعد – مكتبة الكليات الأزهرية . الأزهر – القاهرة – ص ١١٢

(٢) الإيجى – المواقف – عالم الكتب – بيروت – مكتبة المتنبى – القاهرة – ص ١٠١

يكون بعد ذلك ذو لون أبيض أو أصفر . وبالجملة فإن كل ما يحدث من تغير وأحداث فهو أعراض [١] .

ومن الممكن أن يحدث هذا التغير بعد آن واحد من الزمان . فالأعراض تزول وتفنى بعد كل آن واحد من الزمان ، وتحل محلها أعراض أخرى من نفس النوع إذا أراد الله استمرار هذا النوع من الأعراض – اللون الأبيض مثلا – أو من أنواع أخرى من نفس الجنس ، إذا أراد الله استمرار هذا الشئ – اللون الأسود مثلا – أو يمنع حدوث الأعراض فيه إذا أراد الله فناءه . وهذا يدل على أن تجدد الأعراض ، يحدث في كل لحظة ، وقدرة الله بما جرت عليه العادة فى الفعل هى التى تُظهر لنا أن الكون واحد فى امتداد وجوده ؛ ونحن إن كنا لا نستطيع أن نرى الفعل الخالق الذى يفعله الله فى الكون باستمرار فذلك لأنه يَدِقُّ عن إدراك الإحساس الإنسانى الخادع [٢] .

وإذا أردنا تفسير ذلك ؛ فإنه يمكن القول أن الجواهر الفردة أو الأجسام التى تتألف منها ، لا تخلو من الأعراض ، وهى لابد أن تشتمل على عَرَض واحد من كل جنس من أجناس الأعراض ، مما لابد أن يكون فى الجوهر الفرد من الأعراض المتنوعه ؛ كاللون أو الطعم أو الرائحة ونحوها ، أو من أحد الضدين كالحركة أو السكون ؛ أو مما يلزم من اتصاف الجوهر بعَرَض مخصوص ، كالحياة التى لابد لها من أعراض أخرى ، كالعلم أو الجهل أو الإرادة أو القدرة أو العجز مثلا . هذه الأعراض لا تبقى سوى جزء واحد لا يتجزأ من الزمان وهو « الآن » وهذا هو ماقضوا به [أى الأشاعرة] من أن العرض لا يبقى زمانين أو وقتين ، يعنون وحدتين من أصغر ما يتألف منه الزمان . فالأعراض إذن تُخلَقُ فى كل وقت [٣] .

وإذا بحثنا عن تعليل منطقى لهذا الأصل الذى تمسك به الأشاعرة ، نجد أن البدايات الأولى للقَوْل به ؛ قد ظهرت لدى الشطوى ، وأبو القاسم البلخى ومحمد ابن عبد ربه بن مملك الأصبهانى ...... وقد استدلوا بما يلى :

الأعراض إما أن تبقى بأنفسها أو ببقاء (بمعنى عرض) يحدث فيها ولا يجوز أن تكون باقية بأنفسها ، لأن هذا يوجب بقاءها فى حال حدوثها ، [وهذا

---

(١) النشار – د. على سامى – نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام – ص ٥٦٠

(٢) س . بنتس – مذهب الذرة عند المسلمين – ص ح من مقدمة المترجم .

(٣) المصدر السابق – ص ز ، ح – من مقدمة المترجم .

تناقض] ولا يجوز أن تبقى ببقاء يحدث فيها ، لأنها لا تحتمل الأعراض [لأن العرض لا يحتمل العرض] . وإذن فلا بقاء لها فى أكثر من زمان واحد [١] . ولكننا نجد المعتزلة بعد ذلك ، وكذلك الفلاسفة ، لا يوافقون على قانون عدم بقاء العرض الذى أجمع عليه الأشاعرة .

أما المعتزلة ، فإن من أصولهم القول ببقاء الأعراض [٢] ؛ حتى يتفق ذلك مع رأيهم فى خلق الإنسان لأفعاله ، وأيضا ، مذهبهم فى بقاء صفات الأشياء ثابتة ؛ بعكس الأشاعرة ، الذين يقولون – كما سبق – بالخلق المتجدد ، لكل شئ فى الوجود . فالله تعالى ، خالق كل شئ ، بما فى ذلك أفعال الإنسان .

كما يقال أيضا أن هناك ارتباط بين قول المعتزلة ببقاء الأعراض ، وقول أبو الهذيل العلاف بسكون أهل الجنة على حال واحدة ، ليمنع امتداد حوادث لا آخر لها فى الدار الآخرة [٣] .

وكما قال المعتزلة ؛ قالت الفلاسفة ببقاء الأعراض [٤] . فهم لا يوافقون على عملية الخلق المباشر ، عن طريق الله تعالى ؛ كما أنهم يقولون بالخلق الأزلى ، أو الحدوث الذاتى ، كما أنهم يقولون بفعل الطبائع فى الأشياء .

لذا ، فإن خصوم هذه النظرية يقولون – بسبب هذا الأصل بالذات الذى يقول به الأشاعرة ؛ أن هذه النظرية وسيلة لتكون ، ليس تفسير ، لكن تدمير ، للطبيعة . كل الأسباب الطبيعية أيًّا كانت .. ضحية للقبضة التحكمية لله [تعالى] . فيما يتعلق بكل شئ يحدث ؛ العكس تماما جاز أن يحدث فى الواقع ، إذا أراد الله فقط ذلك ، هكذا [٥] . ولكن هذا ما أراد الأشاعرة إثباته والوصول إليه ؛ لأنه حينئذ – يكون الغرض الدينى لهذا المذهب الذرى قدتم [٦] . وهو إثبات

---

(١) المصدر السابق – ص ٢٥

(٢) د . عبد الرحمن بدوى – مذهب الإسلاميين – دار العلم للملايين – بيروت – سنة ١٩٧١ – ص ٧١١

(٣) عن : س – بنتس مذهب الذرة عند المسلمين – ص ٢٦

(٤) الإيجى – المواقف ص ١٠١

(٥) Encyc lopeadia of re.. amd Eth.. Atomic theory. p. 203 v.ii.

(٦) Ebid. p. 203

القدرة اللانهائية لله تعالى وأنه هو الخالق وحده لكل شئ ، فله الخلق وله الإفناء عندما تشاء إرادته وحده . مع ملاحظة أنه : عندما يكف هو عن أن يخلق أى زيادة ؛ يعنى ذلك فى الواقع آنذاك أنه يخلق لا شئ [١] . وهذا يعنى أن كل شئ بيده وبقدرته وبإرادته ؛ حين يخلق ، وحين لا يخلق .

٥ - استحالة عدم القديم :

لو كانت الأعراض قديمة كما قالت الفلاسفة والطبيعيون ، لما حدث أى تغير فى العالم ، ولظلَّتْ الأشياء كما هى بأعراضها الأولى ، ولكانت لم تزل موجودة ولا تزال كذلك ، ولَوَجَبَ متى كانت الحركة فى الجسم ، أن يكون السكون فيه ، وذلك يوجِبُ كَوْنَه متحركا فى حال سكونه ، وميتًا فى حال حياته . وفى بطلان ذلك دليل على طروق السكون بعد أن لم يكن ، وبطلان الحركة عند مجئ السكون ، والطارئ بعد عدمه ، والمعدوم بعد وجوده مُحْدَث باتفاق ، لأن القديم لا يحدث ولا يعدم [٢] .

ويقدم الجوينى دليلا تفسيريا لإثبات استحالة عدم القديم ، وأن الشئ إذا كان قابلا للعدم ، فإنه يكون مُحدثا ، وبما أن الأعراض متغيرة ، فإنها قابلة للعدم ، فهى إذًا حادثة . الدليل عليه ، أن عدمه [أى العرض] فى وقت مفروض يستحيل أن يكون واجبا حتى يمتنع تقدير استمرار الوجود الأزلى فيه ، وهذا معلوم بطلانه ببديهة العقل . فلو قدر فى وقت مفروض عدم جائز ، مع تجويز استمرار الوجود بدلا عنه من غير مقتضى ، كان ذلك محالا ، إذ الجائز يفتقر إلى مقتضى ، والعدم نَفْىٌ محض ، يستحيل تعليقه بفاعل مخصص . ويستحيل أيضا حمل العدم على طريان ضد ، فإن الطارئ ليس هو بمضادة القديم أَوْلَى من القديم بمنع ماقدر ضد له من الطروء . ولا يجوز استناد عدم القديم إلى انتفاء شرط من شرائط استمرار وجود القديم ، إذ لو قدر لوجود القديم شرط لكان قديما مفتقرا عدمه لو قدر إلى مقتضى ، ثم يتسلسل القول [٣] .

---

(١) Ebid p 203

(٢) الباقلانى - الإنصاف - ص ١٦

ويوجد هذا المعنى فى التمهيد للباقلانى أيضا ص ٤٤ وفى الإرشاد للجوينى ص ١٢

(٣) الجوينى - الإرشاد - ص ١٢٢

وهذا يدل على أن العرض لو كان قديما ، لا ستحال زواله ، ولظلَّتْ الأشياء كلها على حال واحدة على الدوام . ولكننا نرى الأشياء فى تغير وتبدُّل ؛ فهى إذًا غير قديمة ، وماليس بقديم فهو مُحدَث ؛ إذًا الأعراض حادثة .

٦ – استحالة قيام الأعراض بأنفسها :

لقد أشير من قبل ، إلى أن العرض ، لا يمكن قيامه بنفسه ، أى أنه لا يمكنه الوجود منفردا . ذلك لأنه يحدث فى نفس الزمن الذى يكون مخصصا فيه ، للحمل على جوهر ، يحدث فى نفس الآن . فلا الجوهر يستطيع أن يقوم بنفسه عاريا من الأعراض ، ولا الأعراض تستطيع القيام بنفسها بعيدة عن الجواهر .

فإن : (العرض المقوم به) لا يجوز أن يقوم بنفسه (وإن قام بعرض آخر عاد الكلام فيه ولا يتسلسل) الأعراض المقوم بها إلى غير النهاية (وإلا فجميع تلك الأعراض) المتسلسلة حاصلة (لا فى محل وقد عرفت بطلانه) لامتناع قيام العرض ، واحدًا كان أو متعددا ، بنفسه بل لابد له من محل يقوم به [1] .

ومما يدل على اهتمام الأشاعرة بهذا الأصل ، أن البغدادى قد اعتبر كل من يعارضه من الهالكين . وذلك أن من يوافق عليه يعتبر موافقا على القول بحدوث العالم ومن يرفضه ، يعتبر من القائلين بأزليته . ومن المعروف أن الأشاعرة وخاصة الغزالى ، قد حكم على من قال بأزلية العالم ، بالدخول فى زمرة الكافرين .

فالفئة الناجية إذًا فى نظر الأشاعرة والمؤمنين . هم الذين اتفقوا على أن كل عرض حادث فى محل ، وأن العرض لا يقوم بنفسه [2] ؛ لأن هذا يؤدى إلى حدوث الجواهر ثم إلى حدوث الأشياء ، فالعالم .

ولعله قد خطر على بال أحد ، أن الأعراض يمكنها أن تتجمع وتقوم بأنفسها ، وهذا ما قاله النظَّام من أنَّ الأجسام تتكون من أعراض مجتمعه . ولكن الإيجى يتناول هذا الأمر ، فى عدد من مواقفه فى علم الكلام . وقد عرض الجرجانى ذلك ، فى شرحه للمواقف ، فقال : ! (ليس الجسم مجموع أعراض مجتمعه ،

(١) الجرجانى – شرح المواقف – جـ ٢ – دار الطباعة العامرة – ص ١٢

(٢) البغدادى – الفرق بين الفرق – ص ١٩٨

خلافًا للنظّام والنجار من المعتزلة) فإنهما ذهبا إلى أن الجواهر مطلقا أعراض مجتمعة ، وهذا باطل (لما علمت أن العرض لا يقوم بذاته) سواء كان واحد أو متعددا (بالغا ما بلغ فلابد من انتهائه إلى جوهر يقوم به) فلا يكون الجوهر القائم بذاته مجموع أعراض وحدها (وبالجملة فبطلانه ضرورى) إذ كل عاقل أن الأمر المجتمع من أمور يمتنع قيامها بنفسها ، لا يكون قائما بذاته بل محتاجا إلى أمر آخر يقوم به ... وقد يستدل على امتناع تركب الجوهر من العرَض ، بأن الجوهر الفرد متحيز بالإتفاق ؛ فلو كان مركبا من الأعراض ، فكل واحد من تلك الأعراض إما أن يكون متحيزا بالذات فهو جوهر ، ويلزم منه أن يكون الجوهر الفرد مركبا من جواهر فلا يكون جوهرا فردا ولا يكون متحيزا بالذات . ومن المعلوم أن ضم مالا يتحيز إلى مالا يتحيز ، لا يوجب التحيز [١] .

وهكذا يتبين ، أنه ليس من الممكن ، قيام الأعراض بأنفسها ، سواء كانت منفردة ، أو مجتمعة ؛ إذ كيف يمكن للون أو الطعم أو الحرارة ، مثلا ، أن تقوم بدون أجسام أو حوامل تُظهرها ؟ وقد تبين أيضا ، أنها إذا اجتمعت فلا يمكن لها أن تُكوِّن جسما ، لأنها ليست متحيزة . فمهما اجتمع عدم المتحيز ، فلن ينتج إلّا عدم تحيز . وإذا ثبت عدم إمكان قيام الأعراض بأنفسها وأنها فى حاجة إلى غيرها لكى تحملها ، وهى الجواهر ؛ فلا يمكن أن تكون قديمة . لأن القديم لا يحتاج ، ومن هنا يثبت حدوثها ، عن طريق القدرة الإلهية ، عندما تشاء إرادته تعالى .

وبعد عرض الأدلة السابقة ، التى يُثبت كلٌّ منها حَدَث الأعراض ، وهى :

١ - إبطال كمون الأعراض .
٢ - إستحالة حوادث لا نهاية لها .
٣ - عدم إنتقال الأعراض .
٤ - بقاء الأعراض أكثر من زمان .
٥ - إستحالة عدم القديم .
٦ - إستحالة قيام الأعراض بأنفسها .

يتأكد لنا ، بما لا يدع مجالا للشك ، ثبوت حدوث الأعراض ، من جميع الجوانب التى قد يتأتّى منها الشك . والأمر يتطلب بعد ذلك ، إثبات حدوث الجواهر .

* * *

---

(١) الجرجانى - شرح المواقف - جـ ٢ - ص ٣٥٥ - ٣٥٦

هـ – إثبات حدوث الجواهر :

سبق عرض مايثبت وجود الجوهر الفرد ، عند المتكلمين الإسلاميين ؛ كما سبق عرض بعض الصفات الهامة للجوهر الفرد ؛ ولكن المطلوب الآن ، وهو الأهم؛ هو إثبات حدوث الجواهر . ذلك لأن الجواهر هى التى يتألف منها الأجسام، بل وكل الأشياء فى العالم .

فإذا أمكن إثبات حدوث الجواهر ، كان ذلك دليلا على حدوث العالم .

والآن يمكن إعادة عرض الترتيب المنطقى ، الذى يمكن من خلاله إثبات حدوث الجواهر الفردة .

وقد اهتم الجوينى ، اهتماما خاصا ، بهذا الجانب ، فذكر أولا ، الأصول التى يقوم عليها إثبات الجواهر ، فقال :

حدث الجواهر ينبنى على أصول منها : إثبات الأعراض ومنها إثبات حدوثها ، ومنها إثبات استحالة تعري الجواهر عن الأعراض ، ومنها إثبات إستحالة حوادث لا أول لها ... فإذا ثبتت هذه الأصول ترتَّب عليها أن الجواهر لا تسبق الحوادث ، ومالا يسبق الحوادث حادث [١] .

وقد تم إثبات صحة هذه الأصول ، فى الأجزاء السابقة ، وهى : إثبات الأعراض ، وإثبات حدوثها ، وإثبات استحالة حوادث لا أول لها . ولا يبقى إلَّا إثبات الأصل الأخير ، لاستكمال الأصول المتعلقة ، باستحالة تَعرِّى الجواهر عن الأعراض ؛ وإثبات ذلك منطقيا ، وبذلك تكتمل المقدمات ، التى تؤدى إلى نتيجة ضرورية ، هى حدوث الجواهر ، ومن ثَمَّ حدوث العالم .

١ – استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض :

يعتبر هذا الأصل ، من الأصول الهامة فى نظرية الجوهر الفرد ، بل أنه العمود البؤرى، وسط الأعمدة التى تقوم عليها نظرية الجوهر الفرد . ومن هذا الأصل ، يمكن ؛ أولا ؛ إثبات حدوث الجواهر الفردة ، التى هى الأساس فى تكوين الأشياء فى العالم؛ فإذا ماتم ذلك ، يمكن ثانيا ، إثبات حدوث العالم كله .

---

(١) الجوينى – الإرشاد – ص ١٠

أُثبت فيما سبق من أدلةٍ على حدوث الأعراض ؛ أن الأعراض لا يمكنها القيام بأنفسها ، بل لابد من محل تقوم به ، وهذا المحل هو الجوهر . وهذا يدل - مبدئيًا على أن الجوهر أيضا ، لا يمكنه القيام بنفسه ، مُعرًّى عن الأعراض . إلا أن هناك بعض المعارضين ، قالوا : أن الجواهر أزلية ، وأنها كانت عارية عن أى أعراض فى الأزل [١] ؛ ثم بعد ذلك حدثت الأعراض وحُمِلَتْ على الجواهر .

وهؤلاء يماثلون القائلون بالهيولى القديمة الأزلية ، التى تشكَّلتْ عند حدوث الصُّوَر فيها ، نازلة من العقل الفعال ، كما قال ابن سينا .

ولكن كلا الفريقين مُخطئ ، فلا يمكن للمادة التى اتفق المتكلمون على أنها هى الذرات التى لا تتجزأ ؛ أن توجد فى هذا الكون ، على هيئة مادة خام كما تخيلها أرسطو وأتباعه ، أو ديمقريطس أو غيره . دون أن تكون مُصوَّرة ، أو مُشكَّلة ؛ أو بمعنى آخر ، دون أن تكون مغطاة بالأعراض ؛ لأنها لولا ذلك ، لكانت مادة مطلقة ، والمطلق لا وجود له فى الواقع أو فى الطبيعة .

وفى محاولة للتأكد من ذلك منطقيا ، فإنه يمكن التساؤل : هل يستطيع الجوهر الفرد حقا - وهو المادة ، أن يوجد منفردًا فى الوجود عاريا من أى عَرَض ؟

إن أقل ما يمكن أن يصدقه العقل ، هو ضرورة أن يكون هذا الجوهر الفرد فى مكان ، كما أنه لا يظل فى مكانه هذا على الدوام ، بل لابد من انتقاله إلى مكان آخر ؛ فلا شئ ثابت فى الكون ، كما هو مُشاهَد .

إذًا ، الجوهر الفرد ، لا يوجد إلا وهو فى حالة من الأكوان ؛ إما كَوْن ساكن أو متحرك ؛ والأكوان ، من الأعراض .

وكذلك إذا تجمعت الجواهر الفردة ، لتكوين الأجسام ؛ فإن الاجتماع عَرَضَ ، ومن المعلوم ، أن .. الجسم لا ينفك من الأكوان ومعانى الأكوان من الإجتماع والإفتراق [٢] . فالأكوان - أو التكوين .. أو الترابط ، ماهى إلا جنس من أجناس الأعراض ، وهى كما اتضح ؛ ضرورية للجواهر ، فلا يمكن لها أن توجد بدونها ،

---

(١) عن : الجوينى - الشامل - ص ٢٠٥

(٢) - الباقلانى - الإنصاف - ص ١٦

هى وغيرها من أجناس وأنواع الأعراض الأخرى . ومن هنا ، كان لا يمكن ، أن تظل الجواهر بدون أعراض . إن الجواهر الفردة لا تنفك عن حمل نوع واحد من كل جنس من أجناس الأعراض المتضادة [١] .

ويتحدث الجوينى ، عن ذلك ، فى كتابة « الشامل » قائلا : مما تشبَّث به القاضى رضى الله عنه فى « الشرح » أن قال : تعاقُب الأعراض على الجواهر لازم ، ويستحيل المصير إلى ابطاله لتجويز التعرِّى عن الأعراض ، كما يستحيل المصير إلى تجويز اجتماع المتضادات لما فيه من إبطال تعاقب الأعراض . وسبيل التحرير أن يقال : كما استحال بطلان التعاقب باجتماع المتضادات فى الحال . استحال ذلك فى كل حال . فكذلك إذا استحال بطلان تعاقب الأعراض بالتعرى عنها بعد قيام الأعراض بالجواهر وجب أن يستحيل ذلك ابتداء ، ووجه القول فيه كما سبق [٢] .

ويثبت الجوينى استحالة عرّو الجواهر عن الأعراض بطريقة أخرى ، أكثر تفصيلا وتحليلا ، فيقرر أولا ، حكما بديهيا ، فيقول : كل مخالف لنا يوافقنا على امتناع العروّ عن الأعراض ، بعد قبول الجواهر لها . أى أن الجواهر ، التى لانراها إلا على هيئة أجسام ؛ لا يمكن للعقل أن يُصدِّق أنها يمكن أن ترفض الأعراض ، بعد أن حلَّتْ بها ، لأنها فى هذه الحالة ، لا يمكن أن يكون لها وجود . أى أنه لا يمكن أن تكون أجسامًا أو أشياء فى هذا العالم .

ويحلِّل الجوينى ذلك بقوله : أننا ببديهة العقل نعلم أن الجواهر القابلة للإجتماع والإفتراق ، لا تُعقَل غير متجانسة ولا متباينة ؛ ومما يوضح ذلك أنها إذا اجتمعت فيما لم يزل ، فلا يتقرر فى العقل اجتماعها ، إلا عن افتراق سابق إذا قُدِّر لها الوجود قبل الإجتماع ؛ وكذلك إذا طرأ الإفتراق عليها ، اضطررنا إلى العلم بأن الإفتراق مسبوق باجتماع . وغرضنا من روم إثبات حدث العالم ؛ يتضح بثبوت الأكوان – فإن حاولنا ردا على المعتزلة فيما خالفونا تمسكنا بنكتتين [٣] ، أحداهما الإستشهاد بالإجماع على امتناع العروّ عن الأعراض بعد الاتصاف بها ، فنقول :

(١) عرفان عبد الحميد – دراسات فى الفرق الإسلامية – مطبعة الإرشاد – بغداد ط – سنة ١٩٦٧ – ص ١٤٥

(٢) الجوينى – الشامل – ص ٢١١

(٣) نكتفى بنكتة واحدة ، لتحقيق الفرض المطلوب .

كل عَرَض باق فإنه ينتفى عن محله بطريان ضد فيه ، ثم الضد إنما يطرأ فى حال عَدَم المنتفى به على زعمهم ، فإذا انتفى البياض فعلا ، جاز أن لا يحدث بعد انتفائه لون ، إن كان يجوز تقديم الخلو من الألوان ابتداء [١] .

أى أنه إذا جاز انتفاء لون كالبياض عن الجسم ، وظل الجسم بدون أى لون ، جاز ذلك فى بداية وجود الأجزاء ، أى جاز تَعرِّيها عن الألوان والأعراض فى الأزل كما يقولون ، وبالطبع فإن ذلك لا يحدث . ويجيب الجوينى نفسه عن ذلك فى موضع آخر قائلا : كما استحال ذلك بعد قيام الأعراض ، وجبت استحالته فى مفتتح الفطرة [٢] .

ونعود مع الجوينى ، إلى كتابه الأول فنجده يقول : ونطرد هذه الطريقة فى أجناس الأعراض . ونقول أيضا ، الدال على استحالة قيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى ، أنه لو قامت به لم يَخْلُ عنها . وذلك يقضى بحدثه ؛ فإذا جوَّز الخصم عرىّ الجوهر عن الحوادث مع قبوله لها صحةً وجوازا ؛ فلا يستقيم مع ذلك دليل على استحالة قبول البارى تعالى للحوادث [٣] . فما دام الجوهر ، يمكن أن يوجد بدون حوادث ثم بعد ذلك ، تحقق من قبوله للحوادث ، فكذلك جاز أن يحدث ذلك للرب . تعالى عن ذلك علوا كبيرا . وهذا محال . لذا فإن ذلك يدل على استحالة تعرِّى الجواهر عن الأعراض ، منذ وجودها فى الكون .

ومن هنا يتبين ، أن من مذهب أهل الحق ، أن الجواهر لا تخلو من الأعراض [٤] . ذلك ، لأن الأجسام المؤلفة من الجواهر الفردة ، تتميز [عن بعضها] بالأعراض . فلو خَلَتْ عنها لم يكن شيئا من الأجسام المخصوصة بل جسما مطلقا ، والمطلق لا وجود له بالاستقلال ضرورة [٥] .

من كل هذه التحليلات والتقريرات ، يتضح أن الأشاعرة ، قد أمكنهم إثبات عدم تعرِّى الجواهر عن الأعراض .

---

(١) الجوينى – الإرشاد – ص ١٤
(٢) الجوينى – الشامل – ص ٢٠٩
(٣) الجوينى – الإرشاد – ص ١٤
(٤) الجوينى – الشامل – ص ٢٠٤
(٥) الإيجى – المواقف – ص ٢٥٢

وهذا يؤدى بنا إلى الاقتراب من الوصول إلى نتائج نظرية الجزء الذى لا يتجزأ الإسلامية . ويمكن عرض ذلك فى النقطة التالية ، بعد أن أصبح أمامنا ، المقدمات الثلاث الضرورية ، لإنتاج حدوث الجوهر الفرد ، ومن ثَمَّ حدوث العالم ؛ احداها ، أن الجواهر لاتنفك عن الأعراض ، أى لا تخلو منها ؛ والثانية ، أن الأعراض حادثة ، والثالثة ؛ أن مالا ينفك عن الحوادث حادث ؛ أعنى مالا يخلو من الحوادث هو حادث [1] .

٢ – إثبات حدوث الجوهر الفرد . نتائج النظرية :

عُرِضَتْ فى النقاط السابقة ، الأدلة ، أو المقدمات أو الأصول التى تؤدى فى النهاية ، إلى إثبات حدوث الجواهر الفردة . وذلك بعد أن تم تحليل هذه الأصول تحليلا دقيقا ، يتسم بالوضوح ، حتى يؤدى بنا ذلك ، إلى إثبات حدوث الجواهر الفردة .

ويعتبر إثبات حدوث هذه الجواهر ، هو النتيجة المطلوبة ، لهذه النظرية المنطقية الطبيعية . ذلك لأن إثبات حدوثها ، يؤدى بالضرورة ، إلى إثبات حدوث العالم ؛ لأن كل أشياء العالم ، تتكون أو تتألف من هذه الجواهر .

وقد تبين ، عند إثبات الأصل الأخير – وهو إثبات استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض ؛ أن الجواهر لا يمكنها أن توجد خالية من الأعراض . كما تبين قبل ذلك ، إثبات وجود الأعراض ، وإثبات حدوثها . كما تَبيَّنَ أيضا ، أن هذه الأعراض ، لا يمكنها أن توجد قائمة بذاتها ، سواء منفردة أو مجتمعة . ذلك لأن المتكلمين ، قد اتفقوا ، على امتناع قيام العرض بالعرض [2] . وفى نفس الوقت ، فإنه لابد للعَرَض من محل يحل به ، أو حامل يُحمل عليه ؛ فلا يوجَد إلا الجواهر . فإذا كانت الجواهر لا تستطيع القيام بمفردها ، عارية عن الأعراض ؛ وفى نفس الوقت ، الأعراض لا تستطيع – كذلك – أن توجد بمفردها فى الكون ، غير مُحمَّلة على الجواهر . هنا ، إذًا كان لابد من الإلتقاء الضرورى ، بين الجواهر

---

(١) عن : ابن رشد – مناهج الأدلة – ص ١٣٨

(٢) فخر الدين الرازى – المحصل – مطبعة الحسينية المصرية – ص ٧٩

والأعراض ، إذْ لا يستطيع أى منهما ، الوجود فى الكون بمفرده ، بعيدا عن الآخر . وبهذا الإلتقاء الضرورى ، تظهر الأجسام والأشكال والأشياء ؛ بكل ما تتركب منه من أجزاء ، وبكل ما تحمله من أجناس الأعراض المختلفة ، وأنواعها . وذلك كله ، لأن الجواهر الأفراد ، هى والجسم المؤلف منها ، تحتمل أعراضا لا تنفك منها [١] .

ومن هذا يتضح ، أنه لا يمكن أن يظهر فى الوجود أحد هذين القسمين أو العنصرين – الجواهر أو الأعراض ؛ إلا بظهور الآخر فى نفس الآن . فالجوهر متلازم متحد مع أعراضه [٢] .

ومادام هذا الإرتباط ضروريا ، بين الجوهر والعَرَض ؛ فإنه إذا ثَبُتَ حَدَث أحدهما ، كان الآخر – بالضرورة – حادثا .

وبما أن – كما تبين من قبل – الأعراض ... تُخلق فى كل وقت ، ولمَّا كانت الجواهر لا تُخلق منفردة بل بأعراض ، والأعراض لا تخلق منفردة ، بل فى جواهر . ولما كان من المستحيل عندهم [أى عند الأشاعرة] قَلْب الجواهر أعراضا أو العكس ، فإن هذا كله يؤدى منطقيا إلى أن الجواهر نفسها تُخلق فى كل وقت ، ومعها أعراضها من حركة وسكون ، من اجتماع أو افتراق ، ومن بقاء أو فناء ... الخ [٣] .

ومن هذه المقدمات ، يمكن صياغة قانون ، لإثبات حدوث الجواهر الفردة ، على الوجه التالى :

« بما أن الأعراض موجودة ، وأنها لا تستطيع الوقوف بذاتها ، بدون الجواهر ؛ وبما أن الجواهر يمكن أن توجد كذلك ، وأنها لا يمكنها أيضا ، القيام عارية عن الأعراض . وبما أن الأعراض حادثة – وقد أُثْبِتَ ذلك بأدلة كثيرة فيما سبق . إذًا ، تكون الجواهر حادثة . وهذا هو المطلوب » .

---

(١) س . بنتس – مذهب الذرة عند المسلمين – ص ح من مقدمة المترجم .

(٢) Encyclapeadia of R. and Eth. Atomic theory V.ii - p.203

(٣) س . بنتس – مذهب الذرة عند المسلمين – ص ح من مقدمة المترجم .

وذلك بأن تحلَّ الأعراض ، عند حدوثها .. آنيًّا ، فى الجواهر ، التى تُخلق فى نفس الآن . وهذا يحقق قول الأشاعرة : إنَّ مالم يسبق الحوادث فهو حادث .

وقد صاغ البغدادى هذا القانون ، فقال : إذا صَحَّ أن الأجسام لم تسبق الأعراض الحادثة ، وجب حدوثها ، لأن مالا يسبق الحوادث كان محدثا ، كما أن مالم يسبق حادثا واحدا كان محدثا [١] .

كما صاغ الجوينى ، هذا القانون بصيغة أخرى ، فقال : إذا ثبتت الأعراض ، وثبت حدثها ، وثبت استحالة تعرى الجواهر عنها ، واستبان أن للحوادث أولا ؛ فيخرج من مضمون هذه الأصول : أن الجواهر لم تُعَرَّ عمَّا له أول ، وإذا لم تُعرَّ عنه ، لم تسبقه ، إذْ لو سبقته لكانت عارية عنه ، ومالا يسبق ماله أول ، فله أول [٢] .

هذه هى النتيجة المنطقية الصحيحة لنظرية الجوهر الفرد ، أو الجزء الذى لا يتجزأ الأشعرية ؛ وهى ثبوت حدوث الجواهر الفردة ، بعد إثبات صحة المقدمات الضرورية والإضافية لها . وبالتالى .. حدوث العالم .

---

(١) البغدادى - أصول الدين - ص ٥٩ - ٦٠

(٢) الجوينى - الشامل - ص ٢٢٠

ل – الصيغة النهائية لنظرية الجوهر الفرد الإسلامية لإثبات حدوث العالم :

وهكذا تتبلور نظرية الجوهر الفرد الأشعرية ، الإسلامية التى أَثْبَتَتْ ، فى النهاية ، حدوث العالم . فمن المعروف ، عند الأشاعرة والمتكلمين عموما – كما تبين من قبل ؛ أن الأجسام والأشياء ، لا تتحقق فى الوجود ، إلا بالتقاء الجواهر الفَرْدَة والأعراض . فهذه الأجسام ، وتلك الأشياء ؛ حتى ماكان منها زمان أو مكان أو أحداث وأفعال ، ماهى إلَّا أعراض حادثة ، وجواهر حادثة . ومن المعروف أن جميع العالم العلوى والسفلى لا يخرج عن هذين الجنسين : أعنى الجواهر والأعراض ، وهو [لذلك] محدث بأسره [١] . لحدوثهما .

وهذا الحدوث ، عند الأشاعرة ، يتصف بالتجدُّد والإستمرارية ، فهو خَلْقٌ مستمر أو متجدد . فالجوهر متلازم متحد مع أعراضه ، ودرجة استمراره بناء على ذلك تتضاءل إلى لحظة من الزمان هى الآن . بما أن المجموع الكلى للنقاط المكانية التى تؤلف العالم [وهى الذرات أو الأجزاء التى لا تتجزأ] يمكن أن تُبقى على نفسها لمدة لحظة فقط [الذى يبقيها اللحظة الواحدة هو الله] ، فإنه يجب أن يتبع ذلك ، أن العالم يُخْلَقُ من جديد ، عن طريق الله [تعالى] ، كل لحظة . لا يوجد هناك شئ مثل علاقة سببية أو قانون طبيعى ، لا شئ يُخرج الفعل الكيفى عن الخالق ، الكلى القدرة [٢] .

إذًا ، هذا العالم – فى نظر الأشاعرة – ليس محدثا بعد عدم فقط بحدوث الجواهر والأعراض ، التى يؤلف الله بينها بقدرته وإرادته ، فتتكون كل أشياء العالم ؛ بل أنه يحدث حدوثا متكررا ، بعد عدمه ، عدما متكررا ، فى كل لحظة من لحظات الزمان .

ليس هناك تلازم بين وجود العالم فى اللحظة الحاضرة ، ووجوده فى اللحظة التى سبقتها مباشرة ، أو التى تليها مباشرة ؛ وإذن فتوجد سلسلة من العوالم تتوالى

---

(١) الباقلانى – التمهيد – ص ٤٢

(٢) Ince..of R. and Eth - v.ii Atomic theory. p. 203. c

حتى يُخيَّل لنا من تواليها ، عالَمًا واحدا ، وإذا كان يلوح لنا أن بين الحوادث صلة أو علاقة علة بمعلول ، فذلك أن الله بإرادته التى لا ندرك مداها ، قد أجرى العادة هذا المجرى الذى نراه [1] . ليس ذلك فقط ، بل أن الله تعالى ، قادر على إنهاء هذا الإحداث المستمر لأعراض وجواهر العالم ، فى لحظة من اللحظات ، بأمر خارق اليوم أو غدا . فهو قادر على هذا فى كل لحظة [2] .

وليس هذا بالشئ الغريب . فإن الذى يُمسِك هذا الكون فى مجموعه ، وفى أجزائه ، هو قدرة الله الخالقة ، وإرادته التى يجوز منها أن تفعل كل ممكن ومتخيل فى العقل [3] .

وهكذا ، أمكن للأشاعرة ، استنتاج كل هذه المفاهيم ، بناء على النتيجة النهائية ، التى استخلصوها من هذه النظرية ، القائلة بحدوث العالم ، سواء أكان جوهرا أو عرضا ، أو كل مايتكون منهما مما تقدم ذكره ، لأنه مؤلف من هذه الأجزاء التى لا تتجزأ بأعراضها . وهذا هو ما أراد الأشاعرة إثباته ، والتوصُّل إليه ، من خلال عرضهم لهذه النظرية . أرادوا إثبات حدوث العالم ، بطريقة منطقية بحيث تكون مرجعا دينيا ، أمام الجميع ، سواء القائلين بقدم العالم ، أو المترددين ، أو جمهور المؤمنين . وذلك لكى ينتهى الشك ، وتتأكد العقيدة فى العقول ، ويستقر الوجدان فى الصدور . وبذلك ، تتأكد أهمية نظرية الجوهر الفرد ، أو الجزء الذى لا يتجزأ ، عند الأشاعرة ، والمتكلمين عامة ؛ باعتبارها المرتكز الأساسى ، فى مجال إثبات حدوث العالم ، عن طريق القدرة اللانهائية لله تعالى .

وقد أمكن لأحد المستشرقين صياغة هذه النظرية ، بطريقة كاملة تفصيلية ، على النحو التالى : العالم الكلى ، الذى فيه الله هو الخالق الحر المطلق ؛ يتكون من جواهر لا تتجزأ أو ذرات ، وأعراضها . هذه الجواهر ، موجودة فى انفصال ، هى مجرد نقاط ليس لها حجم أو امتداد ، وبالتالى غير مُدرَكة بالحس أو الإحساس . هى ذو حيز ، أو وضع طبيعى ، إلَّا أنها مع ذلك فى تمايز عن المكان ؛ ليست

(١) ، (٢) ت ، ج ، دى بور - تاريخ الفلسفة فى الإسلام - ص ٨٢

(٣) س . بنتس - مذهب الذرة عند المسلمين ص ح - من مقدمة المترجم .

مقدارًا مختفيًا أو مقدارًا مكانيًّا . لكن بواسطة التجمُّع تصبح الجواهر المتناهية الصغر أجساما مكانية متحيزة ممتدة ، مُحْتلةً بُعدًا مكانيًّا ذو ثلاثة أطوال .

انفصال الجواهر – التى هى كلها من نفس النوع – يتم بتطاول الأجسام حتى تتفكَّك أو تتلاشى . مايكون صحيحا على المكان يصح كذلك على الزمان . الأخير [أى الزمان] يحدث بواسطة ، أو عن طريق ضم نقاط أو لحظات : [آنات] . الحركة أيضا مثل المكان والزمان ، غير متصلة . كل جوهر فرد يحمل فى كل الأوقات عددا كبيرا من الأعراض . بعض المفكرين يعتقدون دائما أنها تَحمِلُ كل الأعراض الممكنة الموجبة أو نقيضها .

الحالات السلبية ، أو الغير موجودة ، فى الحقيقة ، صحيحة كأعراض فى الحقيقة مثل الحالات الواقعية : الموت مثل الصحة مثل الحياة ، الجهل ليس أقل من المعرفة [كأعراض] .. الخ . الحياة ، الشعور ، التفكير – فى الكلمة – الروح ، هى تصنيف تأليفى تماما وسط الأعراض . بعض الكتّاب يعتبرون الروح كتابع لكل ذرات الجسم .

لا عَرَض يمكن أن يَبْقى أكثر من لحظة . بينما الجوهر متلازم متحد مع أعراضه . درجة استمراره فوق ذلك تتضاءل إلى لحظة من الزمان . الآن ، بما أن المجموع الكلى للنقاط المكانية التى تؤلف (تشكّل) العالم ، يمكن أن تُبقِى على نفسها لمدة لمحة فقط ، لذا فإنه يجب أن يتبع ذلك ، أن العالم يُخْلَقُ من جديد عن طريق الله [تعالى] كل لحظة . لا يوجد هناك شئ مثل علاقة سببية أو قانون طبيعى ، لا شئ يُخرِج الفعل الكيفى ، عن الخالق الكلِّى القدرة ، الذى يكون الوجود واللاوجود بالنسبة له متشابهين أو متماثلين . الله [بناء على هذا] يخلق عوالم كثيرة واحدا بعد آخر كما يريد ، وعندما يكفُّ هو عن أن يخلق أىَّ زيادة [فى الأعراض والجواهر] ، يعنى ذلك فى الواقع آنذاك أنه يخلق لا شئ . هنا ، إذًا ، يكون الغرض الدينى لهذا المذهب الذرى قد تم [١] . ويكون هذا العالم ، قد وصل إلى حالة الفناء .

(١) Encyclopcadia of re..and eth..Atomic rheory. v.ii. p. 203

وكنت أتمنى أن يقوم بهذه الصياغة – لنظرية الجزء الذى لا يتجزأ الإسلامية ، أو بمثلها ؛ أحد العلماء أو الفلاسفة الإسلاميين المحدثين ، الذين – من المفروض – أنهم يفهمون العقيدة الدينية الإسلامية ، أكثر من أى مستشرق – مهما كان مفكرا . وقد أمكننى صياغة قانون متواضع لهذه النظرية – كما سبق . ص ١٣١ ، ١٣٣ من هذا الكتاب .

ثانيا : دليل الحركة والسكون لإثبات حدوث العالم

بعد عرض نظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذى لا يتجزأ الأشعرية ، التى أثبت الأشاعرة من خلالها ، حدوث العالم بطريقة عملية عقلية ، فإنه يمكن عرض بعض الأدلة والبراهين الأخرى ، التى استخدمها الأشاعرة كذلك . لإثبات حدوث العالم ، من جوانب متعددة .

وقد استخدم الأشاعرة – كما سبق عرضه بالفصل الأول – هذه البراهين وتلك الأدلة ، فى مناقشة الفلاسفة القائلين بالأزلية ، بجدارة واقتدار ، لإظهار فساد أقوالهم ، بما تتضمنه من تناقض ومغالطة ، وبُعْدٍ عن الحقائق العقلية والدينية ؛ إلا أن عَرْض هذه الأدلة ، بصورة منفصلة ، يعتبر ذات أهمية فيما يتعلق بتكامل الوسائل التى تحقق هدف الأشاعرة ، فى إثباتهم لحدوث العالم ، ونَفْى أزليته .

ومن أهم هذه الأدلة ، دليل الحركة والسكون :

يعتبر هذا الدليل من أهم الأدلة التى استخدمها الأشاعرة ، فى مجال نفى الأزلية ، وإثبات حدوث العالم .

استخدم الفلاسفة ، فكرة الحركة الأزلية ، الصادرة من المحرك الأول الأزلى ، – كما تبين بالفصل الأول ، كسلاح لإثبات أزلية العالم ؛ إلا أن الأشاعرة قد استخدموا نفس السلاح – وهو الحركة – فى إثباتهم لحدوث العالم ، ومَنْع أزليته . وذلك عندما أثبتوا حدوث الحركة ، فأبطلوا أهم الوسائل التى ارتكز عليها الفلاسفة ، لإثبات أزلية العالم .

وهذا الدليل يقوم على قاعدة عقلية هامَّة ، استخدمها الأشاعرة كثيرا ، عند إثباتهم لحدوث العالم ، وهى : أن كل ماكان قابلا للحوادث ، فإنه لا يخلو عن الحوادث ، وكل مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث .

ويذكر الجوينى ، فى كتابه الشامل ، هذا الدليل ، عن شيخه أبى الحسن الأشعرى . يقول الجوينى : صرح رضى الله عنه [أى الأشعرى] ، بالتعرُّض لاستحالة خروج ما يقبل التغيير عن تعاقب الأحوال ، فقد نبه على جملة المقصود .

والذى توضح ذلك أن الرب تعالى ذكر فى محكم كتابه احتجاج إبراهيم صلوات الله عليه ، على حدث الأنجم والشمس بأفولها بعد طلوع الشمس ، وانتقالها عن حالها ، ثم قال الرب تعالى بعد انقضاء ذكر حجاجه ﴿ وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴾ [سورة الأنعام : ٨٣] فسمّى ما تقدم ذكره حجة . والذى ذكره شيخنا عن مسألة إبراهيم عليه السلام [أى ما ذكره الأشعرى ، لإثبات حدوث العالم عن طريق حدوث الحوادث] والمعترض عليه معترض على إبراهيم [عليه السلام] [١] . وهذا يدل على أهمية بارزة لهذا الدليل ، حيث ذكره الله تعالى فى كتابه العزيز كحجة لإبراهيم على قومه ليثبت لهم ، أن كل ما كان قابلا للتغير وللحوادث وللحركة ؛ فهو ليس بأزلى ؛ وماليس بأزلى ، فهو ليس إله . وما دامت هذه الأشياء ، وهى أعظم مافى الكون ، خاضعة للحركة والتغير ؛ فهى وماهو أرقى منها ، لا يمكن أن تكون آلهة ، لأنها ليست أزلية ، بل مُحدثة .

ولأهمية ، دليل الحركة والسكون ، فَقَدْ ذكره عدد من زعماء الأشاعرة بعد ذلك ، كدليل قوى ، على حدوث العالم . فيذكره الغزالى ، ويقول : قولنا العالم حادث ، فبرهانه أن أجسام العالم لا تخلو عن الحركة والسكون ، وهما حادثان ، ومالا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، ففى هذا البرهان ثلاث دعاوى : الأول : قولنا : أن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهذه مدركة بالبديهة والإضطرار ، فلا يحتاج فيها إلى تأمل وافتكار ، فإن من عقل جسما لا ساكنا ولا متحركا ، كان لمِتْن الجهل راكبا ، وعن نهج العقل ناكبا . الثانية : قولنا : انهما حادثان ويدل على ذلك تعاقبهما ووجود البعض منهما بعد البعض ، وذلك مُشاهَدٌ فى جميع الأجسام ؛ ماشوهد منها وما لم يشاهد ، فما من ساكن إلَّا والعقل قاض بجواز حركته ، وما من متحرك إلا والعقل قاض بجواز سكونه ، فالطارئ منهما حادث لطريانه ، والسابق حادث لعدمه ، لأنه لو ثبت قدمه لاستحال عدمه ... الثالثة : قولنا : مالا يخلو عن الحوادث .. فهو حادث . وبرهانه أنه لو لم يكن

---

(١) الجوينى – الشامل – ص ٢٤٦ . وفى الإنصاف – للباقلانى إشارة إلى ذلك – ص ٢٧

كذلك لكان قبل كل حادث حادث لا أول لها ، ولو لم تنقض تلك الحوادث بجملتها ، لا تنتهى النوبة إلى وجود الحادث الحاضر فى الحال ، وانقضاء مالا نهاية له مُحال ، ولأنه لو كان للفلك دورات لا نهاية لها لكان لا يخلو عددها عن أن تكون شفعا أو وترا ، أو شفعا ووترا جميعا ، أو لا شفعا ولا وترا ، ومحال أن تكون شفعا ووترا جميعا ، أو لا شفعا ولا وترا ، فإن ذلك جمع بين النفى والإثبات ، إذْ فى إثبات أحدهما نَفْى الآخر ، وفى نفى أحدهما إثبات الآخر ، ومحال أن يكون شفعا ، لأن الشفع يصير وترا ، بزيادة واحد ، وكيف يعوز مالا نهاية له واحد ؟ ومُحال أن يكون وترًا إذْ الوِتْر يصير شفعًا بواحد ، فكيف يعوزها واحد مع أنه لا نهاية لأعدادها ؟ ومحال أن يكون لا شفعا ولا وترا ، إذْ له نهاية ، فنحصل من هذا ، أن العالم لا يخلو عن الحوادث ، فهو إذًا حادث [١] .

وقد عرض فخر الدين الرازى ، بعد ذلك ، هذا الدليل أيضا مُفسَّرًا ، فى وضوح منطقى . فقال : أن الجمع بين قبول الحوادث وبين القدم محال . فلْنَذكر مايدل على صحة مقدمات هذا الدليل فنقول .. الذى يدل على أن كل ماكان قابلا للحوادث فإنه لا يخلو عن الحوادث ، هو كَوْن الشئ موصوفا بالصفة ، ممكن الإتصاف بالمحدثات ، مشروط بإمكان وجود المحدث . لأن كون الشئ موصوفا بالصفة المعينة ؛ فرع عن تحقق إمكان تلك الصفة ، لكن الحادث يمتنع أن يكون أزليا ، فإمكان الإتصاف بالصفة الحادثة يمتنع كونه أزليا ، بل يكون حادثا . إذا ثبت هذا ، فنقول ... كل شئ يصح عليه قبول الحوادث ، فتلك الصحية يلزم أن يكون من لوازم ذاته ، إذْ لو لم تكن كذلك لكانت من عوارض تلك الذات ، فتكون تلك الذات قابلة لتلك القابلية فقبول تلك القبلية ، إن كانت من اللوازم فهو المقصود ، وإن كانت من العوارض عاد الكلام فيه ولزم التسلسل وهو محال . فثبت أن قابلية الصفات الحادثة يجب كونها حادثة ، وثبت أنها من لوازم تلك الذات . فيحصل من هاتين المقدمتين أن كل ما كان قابلا للحوادث فإنه لا يخلو عن الحوادث وكل مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، بالدلائل المشهورة . ثم

---

(١) الغزالى – إحياء علوم الدين – ط ١ – كتاب قواعد العقائد – شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده بمصر ، ١٣٥٨ هـ – ١٩٣٩ م – ص ١٨٣ – ١٨٤

عند هذا نقول .. الأجسام قابلة للحوادث ، أعنى الألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والنور والظلمة ، فهى حادثة [١] . وكل ما يتبع الأجسام بعد ذلك ، فهو محدث بالضرورة ، من زمان ومكان وأفعال ونفوس وعقول .. الخ .

وفى الحق ، فإن هذا الدليل – دليل الحركة والسكون ، أو حدوث الحوادث – لم يَلْق معارضة ، إلا ما أثير فيما يتعلق بلانهائية الحوادث ، أى أنه يوجد هناك حوادث لا أول لها ، وبذلك تكون الأجسام والعالم أزليا ، كما يقول المعارضون لحدوث العالم .

ولكن الأشاعرة ، أثبتوا منع حدوث حوادث لا أول لها . ولعل النص السابق للغزالى يوضح ذلك . وبذلك يثبت أنه لابد للحوادث من أول ، وبالتالى لابد للأجسام وما يتبعها ، من أول . إذًا لابد للعالم من أول . فيكون العالم حادثا لا محالة ... كما أن إثبات الأشاعرة لحدوث الحركة ، وحدوث السكون [٢] ؛ يدل على أن للحوادث أولا ، لأن الحوادث لا تخرج عن أن تكون حركة وسكون واجتماع وافتراق . والأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون – أى عن الحوادث – ومالا يخلو عن الحوادث ، فلابد أن يكون حادثا . وهكذا أمكن للأشاعرة ، استخدام هذا الدليل بمهارة فى إثبات حدوث العالم .

* * *

(١) فخر الدين الرازى – معالم أصول الدين – ص ٣٤ – ٣٦

(٢) ص ٥١ – ٥٢ من هذا الكتاب وما بعدهما .

ثالثا : دليل الإرادة لإثبات حدوث العالم :

استخدم الغزالى دليل الإرادة ، فى الرد على الدليل الأول للفلاسفة - كما تبين بالفصل الأول - حين قالوا ، بعدم جواز حدوث العالم ، لأن ذلك يؤدى إلى حدوث الحوادث بالذات الإلهية . فيترتب على ذلك حدوث الإرادة ، لأنها أرادت بعد أن لم تكن مريدة . لكن الأشاعرة ، قالوا ، على لسان الغزالى ، أنه ليس هناك مايمنع من أن يكون العالم .. حدث بإرادة قديمة ، اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه ، وأن يستمر العدم إلى الغاية التى استمر إليها ، وأن يبتدئ الوجود من حيث ابتدأ ، وأنَّ الوجود قبله لم يكن مرادا ، فلم يحدث لذلك ، وأنه فى وقته الذى حدث فيه مراد بالإرادة القديمة ، محدث لذلك [(١)] .

ويقوم دليل الإرادة ، على تحليل أمرين أساسيين : الأول ؛ هو كيفية حدوث فعل مُحدث عن إرادة قديمة ، بدون حدوث حوادث فى ذات الله تعالى . الثانى ؛ هو عملية ترجيح حدوث العالم فى وقت دون وقت آخر . أما فيما يتعلق بالأمر الأول ، فإننا نجد الشهرستانى ، يقوم بتحليله ، قائلا : عَلِمَ البارى وجود العالم فى الوقت الذى وجد فيه ؛ أراد وجوده فى ذلك الوقت ، فالعلم عام التعلق ، بمعنى أنه صفة صالحة لأن يُعلَمُ به جميع ما يصح أن يُعلم . والمعلومات لا تتناهى ، على معنى أنه علم وجود العالم ، وعلم جواز وجوده قبل وبعد على كل وجه يتطرق إليه الجواز العقلى . والإرادة عامة التعلق [أيضا] بمعنى أنها صفة صالحة لتخصيص مايجوز أن يخصص به ، والمرادات لا تتناهى ، على معنى أن وجود الجواز فى التخصيصات غير متناهية ولها خصوص تعلق من حيث أنها توجِد وتوقِع ما عَلِمَ وأراد وجوده ؛ فإن خلاف المعلوم محال وقوعه . فالصفات كلها عامة التعلق من حيث صلاحية وجودها وذواتها بالنسبة إلى متعلقاتها إلى مالايتناهى ، خاصة التعلق من حيث نسبة بعضها إلى بعض . والإرادة لا تُخصِّص بالوجود إلاَّ حقيقة ما علم وجوده ، والقدرة لا توقِع إلَّا ما أراد وقوعه ، وتعلقات هذه الصفات ، إذا توافقت على الوجه الذى ذكرناه ؛ حصل الوجود لا محالة من غير تغيير يحصل

(١) الغزالى - تهافت الفلاسفة - ص ٥٥

فى الموجِد . وإنما يتعذر تصور هذا المعنى علينا ، لأنَّا لم نُحِسَّ من أنفسنا إيجادًا وإبداعا ، ولا كانت صفاتنا عامة التعلق[١] . من هذا النص ، يتبين ، أن جميع الصفات ، متوافقة ، منذ الأزل . وفيما يتعلق بحدوث العالم ، فإن العلم والإرادة والقدرة ، قد توافقت ، وأحدثت العالم ، فى الوقت الذى حدث فيه ، دون حدوث أى حوادث بالذات الإلهية .

وكذلك ، فإنه من المعروف .. أنه لابد أن يكون الفاعل المبدِع مُريدًا لمفعولاته حين فِعْله لها ، كما قال تعالى : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ [سورة النحل : ٤٠] . ثم أن .. هذه الإرادة ، هى إرادة أن يفعل ، ومعلوم أن الشئ الذى يريد الفاعل أن يفعله ، لا يكون شيئا قديما أزليا ، لم يزل ولا يزال ، بل لا يكون إلا حادثا بعد أن لم يكن ، وهذا معلوم بضرورة العقل عند عامة العقلاء ، وهو متفق عليه عند نظار الأمم المسلمين وغير المسلمين ، وجماهير الفلاسفة الأولين والآخرين . ولم ينازع فى ذلك إلا شرذمة قليلة من المتفلسفة ، جَوَّز بعضهم أن يكون مفعولا ممكنا ، وهو قديم أزلى ؛ كابن سينا وأمثاله [٢] .

أما فيما يتعلق بالأمر الثانى ، من دليل الإرادة ، وهو عملية الترجيح فى الوجود – يلاحظ أنه قد جرى حوار طويل بين الغزالى وابن رشد حول هذه النقطة ؛ فإننا نجد الغزالى ، يقوم بتحليل هذه الفكرة ، والتى يبنى التحليل فيها ، على الإلتزام بصفة الإرادة ، التى هى تخصيص وجود الأشياء بأوقاتها وأماكنها وكيفياتها . فكما أن لكل شئ صفاته اللاصقة به ، فكذلك للإرادة صفاتها ، التى تميزها . فالعالم وُجِدَ حيث وجد ؛ وعلى الوصف الذى وجد ، وفى المكان الذى وجد ، بالإرادة . والإرادة صفة من شأنها تمييز الشئ عن مثله ، ولولا أن هذا شأنها ، لوقع الإكتفاء بالقدرة ، ولكن لما تساوت نسبة القدرة إلى الضدَّين ، ولم يكن بد من مُخصِّص يخصص الشئ عن مثله ، فقوْل القائل : لِمَ اختصَّتْ الإرادة بأحد

---

(١) الشهرستانى – نهاية الإقدام – ص ١٠٢

(٢) ابن تيمية – منهاج السنة – ص ٦١ – ٦٣

المثلين؟ كقول القائل : لِمَ اقتضى العلم الإحاطة بالمعلوم على ماهو به ؟ فيقال : لأن العلم عبارة عن صِفةٍ هذا شأنها ، فكذا الإرادة عبارة عن صفةٍ هذا شأنها ، بل ذاتها تمييز الشئ عن مثله [١] .

ونجد الآمدى ، يذكر هذا المعنى الذى ذكره الغزالى ، مؤكدا على أن لكل شئ صفة تخصه . فـ .. الإرادة على ماوقع عليه الاتفاق ، ليست إلا عبارة عن معنى يخصص الحادث بزمان حدوثه . فإن قيل : إن نسبة سائر أوقات الحدوث إلى الإرادة على وتيرة واحدة ، فَلِمَ خصَّصته بالبعض دون البعض ؟ كان معناه ؛ لِمَ كانت الإرادة إرادة ؟ ولا يخفى مافيه من الغباوة والحُمْق والجهالة ... وهذا ما أردنا ذكره فى إبطال القول بالقِدَم ، وإثبات سَبْق العدم [٢] .

بناء على ماسبق من إيضاحات ، حول أهمية دليل الإرادة ، فى إثبات حدوث العالم ، فقد أصبح واضحا ، أن للإرادة الإلهية حقها فى الإختيار الذى يؤدى إلى إحداث العالم فى الوقت الذى أرادَتْهُ وخصَّصَتْهُ ، بحيث لا يكون المراد مساوقا للمريد فى الوجود ، فهذا لا يتم إلا إذا كانت العلَّة صمَّاء ، أو كان الموجب عديم الإرادة ، مثل الشمس وضوؤها أو النار وحرارتها ، أما العلة القاصدة المريدة ، فإن ماهيتها الإختيار فهى : مختارة لا موجبة ، ولا ريب فى أنه يُمتنع صدور شئ عن المختار ، مالم تتعلق إرادته بوجوده ، فيصدر على الوجه الذى أراده من صفة ووقت . فيجوز أن تكون الإرادة قد تعلقت بالوجود اللاَّ أزلى ، فيمنع وجوده أزلا . ثم أنه لا يحتاج إلى حادث آخر عند الوجود سوى هذا التعلق الأزلى بالوجود اللاّ أزلى [٣] .

* * *

---

(١) الغزالى – تهافت الفلاسفة – ص ١٠٢

(٢) الآمدى – غاية المرام فى علم الكلام ص ٢٦٥

(٣) التيخ محمد عبده – شرح العقائد – ص ٦٠

رابعا : دليل الواجب والممكن لإثبات حدوث العالم :

فكرة الواجب والممكن ، هى نفس الفكرة المحورية ، التى تدور حولها هذه الدراسة ، وهى فكرة الزمان . فالواجب هو واجب الوجود بذاته ولذاته أى أنه لم يفتقر إلى شئ آخر لإيجاده – تعالى عن ذلك علوا كبيرا . لذا ، لا تُعلم بداية له فى الوجود ، لأن شيئا لم يكن موجودا قبله يستفيد منه الوجود ، وهذا هو معنى الأزلى . فواجب الوجود ، هو القديم الأزلى وحده ، لأنه لا معنى للقول بأنه واجب الوجود ، إلا أنه يتصف بالوجود الدائم ، الذى لا بداية له ولا نهاية . وهذه صفات لا يتصف بها إلا الله وحده . أما الممكن ، فالمقصود به ، أنه هو المُحدَث ؛ وهو العالَم ، بكل ما فيه من أشياء . فقد كان العالَم ، ممكن الوجود ، وممكن العدم ، حيث لم يكن فى الأزل شئ ، إلا الله وحده . كما سبق . ولكن العالمَ حدث وَوُجِدَ ؛ وذلك بترجيح الله سبحانه ، جانب الوجود على جانب العدم ، عندما شاءت إرادته وحده . فلم يكن ظهور الممكن ، عملية ضرورية و تتم بمجرد وجود الواجب تعالى ؛ لأن الواجب تعالى هنا ليس موجبا بالذات ، بحيث يظهر معلوله بوجوده ، إنما هو ذو قصد وإرادة واختيار . وإذا كان وجود العالم بالنسبة له تعالى ، مثل عدمه ، فإنه ، إذا خصَّصَ أحد المِثلَيْن دون الثانى ، عُلِمَ أن الإيجاب الذاتى باطل [1] . لأن عملية التخصيص ، عملية إرادية ، وتتنافى مع فكرة الإيجاب الذاتى .

ومن بديهة العقل ، أن لا يكون ممكن الوجود ، مثل واجب الوجود ، فى أى أمر من الأمور . فإذا كان واجب الوجود ، وجوده من ذاته وليس له بداية ولن تكون له نهاية ، لأنه وجود سرمدى ؛ فإن ممكن الوجود ، وجوده ليس من ذاته ، بل مستفاد من غيره ، وهو واجب الوجود لذاته . لذا فإن الممكن له بداية ، وله نهاية ؛ لأن وجوده مرهون بإرادة موجِدِه ؛ لا بوجود موجده ؛ لأن موجِدَه ، هو الذى رَجَّح وجوده على عدمه ، بمشيئته .

---

(١) الشهرستانى – نهاية الإقدام – ص ١٧

إذا كان العالم ممكن الوجود باعتبار ذاته ، والممكن معناه أنه جايز الوجود وجايز العدم ، فيستوى طرفاه ، أعنى الوجود والعدم باعتبار ذاته ؛ فإذا وُجِد ، فإنما يوجد باعتبار موجِدِه ، ولولا موجدُه لما استحق إلَّا العدم . فهو إذًا مُستَحِقَ الوجود والعدم بالإعتبارين المذكورين ، فكان واجب الوجود سابقا عليه بالذات والوجود ، إذ لولاه لما وُجِدَ . ولا يجوز أن يكون وجوده مع واجب الوجود بالذات والوجود جميعا ... لأن قَبْل ومع بالذات والوجود لا يجتمعان فى شئ واحد ؛ فهو إذًا متأخر الوجود . ولا يجوز أن يكون مع واجب الوجود بالزمان ، لأنه يوجب أن يكون واجب الوجود زمانيا ...... ولا يجوز أن يكون وجوده [أى الممكن] مع واجب الوجود بالرتبة والفضيلة ، لأن رتبة الواجب بذاته لا تكون كرتبة الواجب بغيره ، وظهر أن جايز الوجود وواجب الوجود لا يكونان معا بوجه من الوجوه واعتبار من الإعتبارات ، وصَحَّ القول ، كان الله ولم يكن معه شئ [١] .

ليس إذًا ، مجرد الوجود السرمدي ، والواجب الوجود ، شرطًا أو ضرورة ، لوجود ممكنٍ سرمدى الوجود كذلك ؛ وإلَّا لَانْمَحَى الفرق الذى بينهما ، وأصبحا شيئا واحدا ؛ وهذا ما يتنافى مع المنطق ، ومع الدين . فواجب الوجود ، هو الأول بلا أول كان قبله ، والآخِر بلا آخر كان بعده ، وأوله آخره ، وآخره أوله ؛ أى ليس وجوده زمانيا ، وأما العالم ، فله أول ، ودوامه دوام زمانى ، يتطرق إليه الجواز والعدم ، والقلة والكثرة ، والإستمرار والإنقطاع . فلو كان دائم الوجود بدوام البارى ، كان البارى دايم الوجود بدوام العالم ، ولكان الدوامان بمعنى واحد ؛ فيلزم أن يكون وجود البارى تعالى زمانيا ، أو وجود العالم ذاتيا ، كلا الوجهين باطل [٢] .

وإذا كان المُشَاهَد هو أن الجائز أو الممكن قابل للفساد والعدم ، فليس ذلك ، إلاَّ لأن ماهيته تقتضى العدم ، وما كانت ماهيته كذلك ، فلا يحقُّ له أن يكون أزلى الوجود ، ذلك أن : الجايز مُستحقٌّ العدم باعتبار ذاته لولا موجده ، فكان

---

(١) المصدر السابق – ص ١٨ – ١٩

(٢) المصدر السابق – ص ١٩

مسبوقا بوجوده [أى بوجود موجده] ومسبوقا بعدم ذاته لولا موجده ، لأن استحقاق وجوده عرضى مأخوذ من الغير ، واستحقاق عدمه ذاتى مأخوذ من ذاته ، فهو إذًا مسبوق بوجود واجب ، ومسبوق بعدم جايز فتحقق له أول ، والجمع بين ماله أول ومالا أول له ، محال [١] .

ويلفت الشهرستانى النظر ، إلى تحفظ معين ؛ يتعلق بماهية العدم السابق على وجود الممكن ، أو مايمكن أن يسمى بالعدم الأزلى . فيقول : قول القايل ، وجودٌ عن عدم أو بعد العدم ، أو سَبَقه العدم ؛ إن كان يعنى به أن العدم شئ يتحقق له سَبْق وتقدُّم وتأخُّر واستمرار وانقطاع ، أو شئ يوجد عنه شئ ، فذلك كله من إيهام الخيال [٢] .

ولعل الشهرستانى ، كان يقصد بقوله هذا ، المعتزلة بالدرجة الأولى ؛ لأن الله عندهم ، قد خلق أو أوجد الممكن ، من أشياء سابقة ، فالأشياء عندهم فى حالة الإمكان ، كانت أشياء ، ولها صفة الثبوت . أى أن العدم السابق على الممكن ، ليس عدما خالصًا . فإذا كان الخَلْق عند الأشاعرة ، وعند المسلمين جميعهم ، وكافة الأديان ، خَلْقًا من العدم ، فإن الخلق عند أكثر المعتزلة كان خَلْقًا من المعدوم ، وفرقٌ بين العدم والمعدوم ، ... ، وفرقٌ كذلك بين الخلق من العدم والخلق من المعدوم ؛ لأن الخلق من العدم ، معناه أن مالم يكن ، أصبح كائنا أو موجودا (وهذا هو المعنى الحقيقى للإحداث ولقولهم بأن العالم محدث) ، أما الخلق من المعدوم فمعناه أن ماكان على نحو ما (أى ما كان له صفة الثبوت منذ القدم) أصبح كائنا على نحو آخر (أى انتقل إلى الوجود العينى) . وهذا الإنتقال قد أحاله عند أكثر المعتزلة من كونه « شيئا » إلى كونه « جسمًا » ، فاكتسب الجسمية بعد أن كان مكتسبا للشيئية [٣] . وفى هذا تأثرٌ بفكرة أرسطو عن الكمون والظهور .

وهكذا يتبين ، أنه قبل وجود الممكن فى الواقع المحقق ، كان هناك عدم محض . فلم يكن الممكن ممكنا ، إلا فى علم الله تعالى ، ثم تعقَّله الإنسان بعد

---

(١) المصدر السابق – ص ٢٠ (٢) الشهرستانى – نهاية الإقدام – ص ١٧

(٣) د. يحيى هويدى – دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية . ص ١٥٦

وجوده . فالقسمة العقلية حصرت المعلومات فى ثلاثة أقسام ؛ واجب ومستحيل وجايز . فالواجب هو ضرورى الوجود ، بحيث لو قُدِّرَ عدمه لزم منه محال ، والمستحيل هو ضرورى العدم ، بحيث لو قُدِّر وجوده لزم منه محال ، والجايز ما لا ضرورى فى وجوده ولا عدمه . والعالم بما فيه من الجواهر العقلية والأجسام الحسية والأعراض القايمة بها ، قدرناه متناهيا أو غير متناه ، وكذلك لو قدرنا أنه شخص واحد أو أشخاص وأنواع كثيرة ؛ إما أن يكون ضرورى الوجود أو ضرورى العدم ، وذلك محال ، لأن أجزاؤه متغيرة الأحوال عيانا ، وضرورى الوجود على كل حال لا يتغير بحال . فوجه تركيب البرهان منه أن نقول : كل متغير أو متكثر فهو ممكن الوجود باعتبار ذاته ، وكل ممكن الوجود باعتبار ذاته ، فوجوده بإيجاد غيره ، فكل متغير أو متكثر ، فوجوده بإيجاد غيره [١] . وما كان وجوده بإيجاد غيره ، لا يصح أن يكون أزليا .

وينتهى القول ، فيما يتعلق بالممكن والواجب ، إلى رأى خاص فى الممكن ، يؤدى أيضًا ، إلى إثبات حدوثه ، منطقيا . فحيث أن الممكن ، مُتَّصف فى كل جزء من أجزاء مالا يتناهى [حيث كان فى علم الله تعالى] بأن يكون بحيث لا يجب له الوجود ، ولا يمتنع لذاته ، بل يمكن أن يكون له فى جزء ما من الزمان [أى يكون له الوجود] ، وإن كان الجزء مستقبلا ، لا أنه فى كل جزء ، له إمكان أو يوجد فيه ، كما لا يخفى على من له أدنى نظر [٢] .

ومعنى هذا ، أن الممكن ، جائز أن يكون له الوجود ، فى جزء ما من أجزاء الوجود التى توجد فى المستقبل ، وهذا الجزء من الزمان ، يكون فى المستقبل وليس فى القِدم . وذلك لأنه ليس واجب الوجود ، فى أى جزء من أجزاء ما لا يتناهى ؛ فهذا الوجوب ، لايكون إلَّا لواجب الوجود وحده ؛ أما ممكن الوجود فلا ينطبق عليه ذلك . وهذا هو الفرق الأساسى ، بين الواجب الوجود ، والممكن الوجود .

---

(١) الشهرستانى – نهاية الإقدام – ص ١٥

(٢) الشيخ محمد عبده – شرح العقائد – ص ٥٨

وفكرة قدم الممكن ، بقدم الإمكان ، – مثل فكرة قِدم الشئ بِقدَم عدمه – قد دار حولها الكثيرون ؛ مِمَّنْ أرادوا إثبات قِدَم العالم ، وخاصة ابن سينا . إلا أنه من الواضح ، أن قِدم الإمكان لا يستدعى قِدَم الممكن ، لأن فكرة الإمكان ، أمر عقلى ، لا ارتباط بينه وبين الواقع . لذا فإنه من هذه الجهة ، يمكن القول : أنه لا بداية لإمكان حدوث العالم ، لكن لا يلزم منه صحة كون العالم أزليا [١] .

وذلك ، لأنه – كما تبين من قبل – لا يمكن المساواة ، بين الواجب والممكن فى الوجود الأزلى ، ولا فى أىِّ شئ .

* * *

(١) الرازى – المحصل – ص ٨٨

خامسا : إثبات حدوث العالم عن طريق إثبات حدوث النفس :

أثبت الشهرستانى ، حدوث العالم ، بطريقة غير مألوفة ، وهى طريقة إثبات حدوث النفس وتناهى أعدادها .

وقد أُثبِتَ ذلك ، من جانب واقعى ؛ وهو أن النفوس موجودة بالفعل ، وكل موجود بالفعل ، يمكن حصره وعَدُّه ، إنما يستحيل إثبات أعداد موجودة غير متناهية ، فإن كل موجود معدود فهو محدود [١] . فهو يمنع عدم التناهى عن النفوس ، لأنها موجودة بالفعل . وذلك لأن مالا يتناهى لا يوجد ولا يتحقق بالفعل ، والنفوس موجودة بالفعل ، فهى إذًا ليست لا متناهية ، فتكون متناهية ، وكل متناه مُحدَث .

وبعد أن أثبت الشهرستانى ، تناهى النفوس – فى شرح مطول ، وهو ما أمكن عرض الجزء السابق منه ، تحقق [عنده] بطلان النفوس الغير متناهية ، وكانت كل نفس متعلقة ببدن ، تحقق بطلان الأبدان الغير متناهية . ثم إذا تناهت الأبدان والنفوس الإنسانية تناهت الامتزاجات العنصرية ، فتناهت الحركات الدورية السماوية ، فتناهت التحركات العلوية ؛ فتناهت المحركات الروحية ، فتناهى العالم بأسره ، فكان له أول منه ابتدأ . فأما تقدير عدمٌ عليه يمكن أن يكون قبله ، فهو تقدير خيالى ، كتقدير خلاء وراء العالم يمكن أن يكون فيه . فالخلاء بالنسبة إلى العالم مكانا كالعدم بالنسبة إليه زمانا . وتقدير بينونة وراء العالم غير متناهية كتقدير أزمنة قبل العالم غير متناهية [٢] .

ويستمر الشهرستانى ، فى المقارنة بين وجود خلاء وراء العالم وبين وجود زمان قبل العالم ، فيتطرق إلى أسئلة ، قد تجول فى خاطر البعض فيقول : لو سأل سايل هل يمكن تقدير عالم آخر إلى مالا يتناهى ؟ كان السؤال محالا . كذلك لو سأل هذا ، هل يمكن تقدير هذا العالم أو عالم آخر قَبْله بزمان ، وقبل ذلك القبل بزمان

---

(١) الشهرستانى – نهاية الإقدام – ص ٥٢

(٢) المرجع السابق – ص ٥٣

إلى مالا يتناهى ، كان السؤال أيضا محالا . فليس قبل العالم إلا موجدُه ومبدِعُه ، قبلية الإيجاد والإبداع ، لا قبلية الإيجاب بالذات ، ولا قبلية الزمان ، وليس فوق العالم ، إلَّا مُبدعه ، فوقية الإبداع والتصرف ، لا فوقية الذات ، ولا فوقية المكان [١] .

وقد انتقد ابن رشد ؛ ابن سينا ، عندما قال بحدوث النفس ونزولها من العقل الفعال – كما سبق بيانه . لأن ذلك يؤدى إلى القول بحدوث كل شئ . وابن رشد فى هذا المجال ، يُتابع أرسطو ، الذى يقول بقدم العالم .

إلا أننا نجد الإيجى ، يقول : والحكماء قد اختلفوا فى حدوثها [أى النفس] فقال به أرسطو ومن تبعه ، ومنعه مَنْ قبله وقالوا بقدمها [٢] .

ويتفق مع رأى الإيجى ، فى قوله ، بحدوث النفس عند أرسطو ؛ ماذكر فى معرض التحدث عن مسألة أصل العقل الخالد عند أرسطو ، الذى هو النفس الناطقة . « ونحن نجد عند أرسطو قولا فيها ، متفقا مع رأيه فى مباينة العقل للمادة ، وسمُوّه عليها ، وإن كان يعوزه بعض البيان . هذا القول هو : « أما العقل فيلوح تماما أنه يأتى فينا وهو حاصل على وجود ذاتى وغير فاسد [٣] ... ولسنا نستطيع أن نقول أن النفس الناطقة مخلوقة [عند أرسطو] ، فإن أرسطو لم يعرف فكرة الخلق [٤] .

ولكن مع هذا ، فقد اجتمع الأشاعرة ، والمتكلمون ، على أن النفس الناطقة حادثة . وهذا ما اتَّفَقَ عليه المسلمون ، إذْ لا قديم عندهم إلا الله وصفاته [٥] ؛ وما عداه ، فهو حادث .

* * *

(١) المرجع السابق – ص ٥٣

(٢) الإيجى – المواقف – ص ٥٦٠

(٣) ويذكر أرسطو فى مكان آخر ، « أن العقل الفعال يأتى من خارج ويَحِلُّ فى الجنين » .

(٤) يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية – ص ١٦٧

(٥) الإيجى – المواقف – ص ٥٦٠

سادسا : الصفات وصلتها بالخلق

لقد تكرر فى الأجزاء السابقة من هذه الدراسة ، الكثير مما يتعلق بالصفات ، ذلك لما لها من صلة وثيقة بعملية الخلق والإحداث . ومن المعروف ، أنه قد حدث خلاف كبير ، بين الأشاعرة والمعتزلة ، حول الصفات . ولعله من المفيد ، فى هذا المجال ، ذكر شئ عن ذلك . فالمعتزلة قد غالوا مغالاة شديدة ، فى توحيد الله ، إلى درجة أنهم نفوا الصفات الإلهية ، خشية أن تعتبر ، أشياء أخرى قائمة تشارك الله سبحانه فى الألوهيه . لذا فإنهم لم يفرقوا بين الذات والصفات ، فقالوا أن الصفات هى عين الذات .

أما الأشاعرة ، فإنهم يثبتون الصفات الإلهية ، ويقولون أن الصفات قائمة بالذات ، أى أنها ليست هى عين الذات ولا هى غير الذات . إلا أن الأشاعرة من جانب آخر ؛ قد قسّموا الصفات إلى قسمين :

صفات الذات ؛ وصفات الأفعال . الأولى أزلية ، والثانية محدثة . ولعل هذا التقسيم ، قد نتج ، من حرص الأشاعرة الشديد كذلك ، على عدم المساس بصفة الأزلية الإلهية . فلعلهم يكونوا قد اعتقدوا أن صفات الإحداث والخلْق ، لو كانت أزلية ، لنتج عن ذلك قِدَم العالم أو قدم المخلوقات ، كما ادَّعى ذلك بعض الفلاسفة .

١ – الصفات بين الأشاعرة والمعتزلة :

من المعروف أن التوحيد ، هو الأصل الأول ، من أصول المعتزلة ، إلا أن مغالاتهم فى ذلك ، قد أدَّتْ ، إلى سَلْب الصفات عن الله تعالى .

ولعلهم قد ذهبوا إلى ذلك ، حتى لا يثار أدنى شك نحو الوحدة الخالصة للذات الإلهية ؛ ولكنهم تفخموا القول بأن الله كان فى أزله بلا صفة ولا اسم من أسمائه وصفاته العليا . قالوا لأنه لا يجوز أن يكون فى القِدَم واصف لنفسه – لاعتقادهم خَلْق كلامه – ولا يجوز أن يكون معه فى القِدم واصف له مُخبِر عمَّا هو عليه . فوجب أنه لا صفة له سبحانه قبل أن يَخلُقَ خَلْقه ، وأن الخَلْق هم الذين يجعلون لله الأسماء والصفات ، لأنهم هم الخالقون لأقوالهم ، التى هى صفاتٌ لله سبحانه وأسماؤه ، ..... وأن الله سبحانه كان قبل خلق كل مَنْ كلَّمه وأَمَرَه ونهاه ، بلا اسم ولا صفة ، فلما أَوْجَد العباد خلقوا له الأسماء والصفات ، تعالى

عن ذلك (١) . وهذا ما يتفق مع مذهب المعتزلة ، فى خَلْق الإنسان – ليس لأقواله فقط ، بل لأفعاله أيضا .

ولم يقتصر مغالاة المعتزلة ، على الوحدانية فقط ، بل امتدت المغالاة إلى القِدَم أو الأزلية . فالذى يعم طائفة المعتزلة من الإعتقاد ؛ القول بأن الله تعالى قديم ، والقدم أخص وصف ذاته . ونفوا الصفات القديمة أصلا ، فقالوا هو عالم بذاته ، قادر بذاته ، حى بذاته ، لا بعلم وقدرة وحياة هى صفات قديمة ، ومعان قائمة به [كما قال الأشاعرة] ، لأنه لو شاركَتْهُ الصفات فى القدم ، الذى هو أخص الوصف ، لشاركَتْه فى الإلهية (٢) .

ومعنى ذلك ، كما قال أبو الهذيل العلاف ، أن هو (= الله) عالم بعلم هو هو ، وهو قادر بقدرة هى هو ، وهو حى بحياة هى هو . وكذلك قال فى سمعه وبصره وقدمه وعزته وعظمته وجلاله وكبريائه وفى سائر صفاته لذاته . وواضح من هذا أن المعتزلة كانوا حريصين كل الحرص على أن ينفوا عن الله أنَّ له صفات قائمه بذاته قديمة مع ذاته ، حتى يكون واحدا أحدا بسيطا ، لا يشاركه فى القدم شئ ، حتى ولا صفاته (٣) .

فالمعتزلة إذًا ، قد أدمجوا الصفات فى الذات ، فجعلوها هى عين الذات . فالله هو العلم ، والله هو القدرة ، والله هو الإرادة .. الخ . وما دامت كل هذه الأشياء متساوية ، ولا فرق بينها ، فأى منها يساوى الآخر . فالعلم هو الإرادة ، والقدرة هى العلم ... إلخ ، وكأنهم يقولون أنه عالم بذاته ، بصير بذاته ، متكلم بذاته (٤) .

وقد ناقض الأشعرى ، منذ البداية ، المعتزلة ، فى آرائهم هذه ، فى الصفات فيقول :

قال رئيس من رؤسائهم – وهو أبو الهذيل العلاف – أن علم الله هو الله

---

(١) الباقلانى – التمهيد – ط بيروت – ص ٢١٧

(٢) البير نصرى – أهم الفرق الإسلامية – المطبعة الكاثوليكية – بيروت – سنة ١٩٦١ – ص ٢٨

(٣) د. عبد الرحمن بدوى – مذاهب الإسلاميين – القاهرة . مكتبة نشر الثقافة الإسلامية – سنة ١٩٤٠ – جـ ١ – ص١٤٩

(٤) دائرة المعارف الإسلامية – ج ٣ – ص ٤٣٤ – مادة الله .

فجعل الله عز وجل علما . وأُلزِمَ فقيل له : إذا قلت أن علم الله هو الله فقل ياعلم الله اغفر لى وارحمنى ، فأبى ذلك ، فلزمه المناقضة [١]

وقد عبر الباقلانى – وهو من أهم زعماء الأشاعرة ؛ عن رأى إجماع الأمة ، عند رَدِّه على آراء المعتزلة السابقة ، فقال : لله تعالى أسماء وصفات قبل أن يخلق خلقه . ولو كانت أسماء الله وصفاته ، هى أقوال عباده وتسميتهم وأوصافهم له ، لكان الله تعالى قبل خلقه لعباده وخلق كلامهم ، غير مُسَمًّى ولا موصوف ولا ذى اسم . وفى منع الأمة لذلك ، دليل على أن الوصف والتسمية ، غير الإسم والصفة التى يكون الموصوف المسمى بها مسمى موصوفا [٢] .

وقد إتهم ابن الراوندى فى كتابه ، « فضيحة المعتزلة » ، أبا الهذيل العلاف ، باتهامات أكثر شدَّة ؛ فقال : كان (أى أبو الهذيل) يزعم أن علم الله هو الله ، وأن قدرته هى هو . ثم قال (أى ابن الراوندى ردا على أبى الهذيل) : فكأن الله على قياس مذهبه ، علم وقدرة ، إذ كان هو العلم والقدرة ، ثم قال : (أى ابن الراوندى) : وما علمت أن أحدا من أهل الأرض اجترأ على هذا قبله [٣] . رغم أن ابن الراوندى ، كانت له شطحات فكرية ، لا تتفق مع الدين – كما هو معروف .

وإذا كان هذا هو رأى المعتزلة فى الصفات ، فإن رأى الأشاعرة يختلف اختلافًا بيِّنًا عن ذلك ؛ سواء من جهة اتصال الصفات بالذات أو من جهة قِدَم الصفات مع الذات أو حدوثها .

ورأى الأشاعرة ، يقوم أساسا ، على أن الصفات ليست هى عين الذات ، كما يقول المعتزلة ، وكذلك ليست غير الذات ، كما قال السلف ؛ ولكنها قائمة بالذات . إذْ لا يتُصَوَّر أن يكون الذات حيا بغير حياة ، أو عالما بغير علم ، أو قادرا بغير قدرة ، أو مريدا بغير إرادة . بل الله عالم بعلم وقادر بقدرة وحى بحياة ، ومريد بإرادة . وذلك لأن مَنْ قال أنه عالم ولا علم كان مناقضا ، وكذلك القول فى القدرة والقادر ، والحياة والحى ... الخ [٤] .

---

(١) أبو الحسن الأشعرى – الإبانه – المطبعة السلفية ومكتبتها بالقاهرة – سنة ١٣٨٥ هـ – ص ٤٦

(٢) الباقلانى – التمهيد – ط ١ بيروت – ص ٢٢٠

(٣) عن : د. عبد الرحمن بدوى – مذهب الإسلاميين – ص ١٥٠

(٤) المرجع السابق – ص ٥٤٥

ولكن المعتزلة والفلاسفة ، قد اتهموا الأشاعرة ، بأنهم يجعلون مع الله سبحانه ، شركاء فى القدم ، وهى الصفات . هذا على حين يميز الأشاعرة من قِبَلِهم ، الكُنْه الحق للصفات منذ أن أخبرنا بها القرآن ، غير أنهم يجزمون بأن هذا الكُنْه لا يمكن أن يُعرِّض الوحدانية الإلٰهية الكاملة للظنون [١] .

فرغم توسط الأشاعرة فى الرأى ، بين أن تكون الصفات هى عين الذات ، أو غير الذات ؛ وقولهم أنها قائمة بالذات ؛ فقد وُجِّهَتْ إليهم الإنتقادات ، فيما ذهبوا إليه من رأى ؛ حيث قيل أن هذا الرأى واضح التناقض . لأن الصفات القائمة بالذات ، لا يعقل أن تكون فى نفس الوقت لا هى الذات ولا هى غير الذات [٢] . إذْ كيف تكون الصفات ليست هى عين الذات ، وفى نفس الوقت ليست هى غير الذات ؟ ثم كيف تكون قائمة بالذات ، وفى نفس الوقت لاتكون هى الذات ؟ فهل معنى أنها قائمة بالذات ؛ أن قيامها هذا من ذاتها ، أم أنه قيام داخل الذات ؟ .

ومن أجل ذلك ، فقد وَجَدَ بعض الأشاعرة المتأخرين ، حلًّا لهذه المشكلة ، مؤدَّاه ؛ أن : « الحال » قائمة بشيئ موجود ، ولكنها ذاتها لا توصف وجودا ولا عدما ، وعلى هذا النحو فهمت العلاقة الإلٰهية بين الذات والصفات [٣] .

لكن ! مع هذا ؛ ألم يكن من الأفضل أن يُقال : أن الله سبحانه وتعالى ، واحد متكامل بصفاته ، قديم بذاته وكل صفاته ؟ حيث لا يمكن التفرقة بين ذاته سبحانه ، وبين صفاته ، فالكل متلازم .... ؟

لذا فإنه ليس من المقبول ؛ القول بأن الذات هى عين الصفات ؛ ولا القول بأن الصفات ، أجزاء من الذات ، وذلك لأن ذاته سبحانه واحدة ، لا يمكن أن يكون فيها أجزاء ولا أقسام .

أما ما يمكن قبوله ، هو أنه من كل الصفات تُعرف الذات . فالله سبحانه

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية - مادة الله - ج ٤ - ص ٢٣٤

(٢) عبده فراج - معالم الفكر الفلسفى - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة - ط ١ سنة ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩ م - ص ٦٣

(٣) دائرة المعارف الإسلامية - ص ٣٢٤ - مادة الله .

حى ، قادر ، مريد ، عليم ، حكيم ... الخ . كل هذه الصفات تكون مجتمعة بالذات فى آن واحد .

إذ ، ليس من المقبول ، القول بأن الصفات هى عين الذات ، كما قال المعتزلة ، لأن هذا يؤدى إلى اختلاط وعدم تباين ؛ ولا كما قال الأشاعرة ، من أن الصفات هى غير الذات ، لأن هذا يوحِى ، بأنها شئ آخر مختلف عن الذات ؛ ولا القول بأن الصفات قائمة بالذات ، لأن هذا يوحى بالتجزؤ فى الذات الإلهية الواحدة . لكن من المستحسن القَوْل ؛ بأن الصفات متعلقة بالذات ، أو مجتمعة فى الذات ، ولا تنفصل عنها . فعندما نذكر الله تعالى ، فإننا نذكره كذات وصفات معا ، أو كذات تضم كل الصفات الإلٰهية . وبناء على هذا ، فإن الله تعالى ، هو المتَّصِف بالقِدَم وحده ، بذاته وصفاته . وعندما نقول ، أن الله قديم ، فإن ذلك يعنى تلقائيا ، قِدَم صفاته ، لأنها مُتضمَّنةً فى الذات ، أو متعلقة بها ، أو موجودة فيها . وإذا ماضُرِبَ مثل تشبيهى بالإنسان المخلوق — تعالى الله عن ضرب الأمثال أو التشبيهات علوا كبيرا — فنجد أن شخصية الإنسان أو ذاته أو كيانه لا يتحدد إلا بما فيه من كل الصفات ، علمه ، قدرته ، إرادته ، كلامه .. الخ . فَمِن تلك الصفات تتكون الذات أو الشخصية الإنسانية . إذْ لا يمكن أن يطلق على الذات ، ذات ، إلا بما تتضمنه من صفات .

ولعل هذا هو ماجاء فى آراء بعض زعماء الأشاعرة المتأخرين ؛ فنجد فخر الدين الرازى ، يقول فى ذلك مُحللا :

هذه النسب المخصوصة والإضافات المخصوصة المسمَّاة بالقدرة والعلم ، لاشك أنها أمور غير قائمة بأنفسها ، بل ما لم توجد ذات قائمة بنفسها ، تكون هذه المفهومات صفات لها ، فإنه يمتنع وجودها [أى الصفات] . إذا ثبت ذلك فنقول أنها مفتقرة إلى الغير ، فتكون ممكنة لذواتها ، فلابد لها من مؤثر ، ولا مؤثر إلا ذات الله تعالى ، فتكون تلك الذات المخصوصة ، موجبة لهذه النسب والإضافات [التى هى الصفات] . ثم لا يمتنع فى العقل أن تكون تلك الذات موجبة لها [أى للصفات] ابتداءً ، ولا يمنع أن تكون تلك الذات موجبة لصفات أخرى حقيقية

أو إضافية . ثم أن تلك الصفات توجب هذه النسب والإضافات . وعقول البشر قاصرة عن الوصول إلى هذه المضايق [١] .

٢ – تقسيم الصفات عند الأشاعرة :

قَسَّم الأشاعرة ، الصفات ، إلى قسمين ؛ صفات ذات ؛ وصفات أفعال . الأولى أزلية ، والثانية حادثة . يقول الأشاعرة ؛ إن صفات الذات أزلية أبدية ، لا تفارق الذات الإلهية ؛ ثابتة لا تتغير ولا تَحدُث . وذلك نحو حياة البارى سبحانه وعلمه وقدرته وكلامه وإرادته [٢] . أما القسم الثانى ؛ فهى محدثات ومن صفات أفعاله [٣] . وهى نحو قوله تعالى « أنى خالق ورازق وعادل ومُحسن ومتفضّل وما جرى مجرى ذلك » [٤] .

وقد تحدَّث الأشاعرة ، عن صفات الذات الأزلية ، فقال الباقلانى : صفات ذاته هى التى لم يزل ولا يزال موصوفا بها . وهى الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة والبقاء والوجه واليدان والعينان والغضب والرضا وهما الإرادة على ما وصفناه ، وهى الرحمة والسخط والولاية والعداوة والإيثار والمشيئة وإدراكه تعالى لكل جنس يدركه الخلق من الطعوم والروائح والحرارة والبرودة وغير ذلك من المدركات [٥] . ويعتبر هذا حصرًا لصفات الذات عند الأشاعرة .

ولعل مادعا ، الأشاعرة إلى تقسيم الصفات ، إلى صفات ذات ، وصفات أفعال ؛ أو صفات أزلية ، وصفات محدثة ؛ هو مذهبهم فى التوسط أيضا . فلعلهم توسطوا بين رأى أهل السلف ، القائل بأن جميع الصفات قديمة أزلية ، وبين رأى نفاة الصفات من المعتزلة ، الذين قالوا بأن الصفات جميعها محدثة .

فعندما رأى أبو الحسن الأشعرى ، أن جماعة كبيرة من السلف يثبتون لله صفات أزلية ، سواء للذات أو صفات أفعال ، فيثبتون له جلالا وإكراما وجُودا وغير ذلك ؛ على أنها صفات أزلية ، بينما تنفى المعتزلة الأزلية نفيا باتًّا قاطعا ،

---

(١) فخر الدين الرازى – معالم أصول الدين – ص ٤٩ – ٥٠

(٢) الباقلانى – التمهيد – طبعة بيروت – المكتبة الشرقية – سنة ١٩٥٧ – ، ص ٢١٣

(٣) ، (٤) المصدر السابق – ص ٢١٥   (٥) المصدر السابق . ص ٣٦٣

فتوسَّط هو وفرَّق بين صفات الذات وصفات الأفعال ، فالأولى عنده أزلية والأخرى ليست كذلك [١] .

ولكن الذى ينظر إلى هذا التقسيم ، يجد أنه غير مألوف عقليا أو دينيا ؛ مهما كانت الأسباب التى أدت إلى القول به . فالله سبحانه ، حينما وصف ذاته المقدسه بهذه الصفات - صفات الأفعال مثل الخالق البارئ المصور ، ذو الجلال والإكرام ... الخ ؛ فإن هذا الكـلام الإلهى ، الذى وصف الله به ذاته المقدسة ، هو كلام قديم أزلى باتفاق الأشاعرة وأهل السنة فى ذلك . فكيف يصف الله سبحانه ذاته بصفات منذ الأزل ، ثم تحدث هذه الصفات ، بعد ذلك ؟ لاشك أن فى ذلك تناقض واضح . إن الكلام القائم بنفسه [تعالى] قديم وكذا جميع صفاته ، إذْ يستحيل أن يكون محلا للحوادث داخلا فى التغير ، بل يجب للصفات من نعوت القِدم مايجبُ للذات فلا تعتريه التغيُّرات ولا تحلُّه الحادثات . بل لم يزل فى قدمه موصوفا بمحامد الصفات ، ولا يزال فى أبده كذلك مُنزَّها عن تغير الحالات ؛ لأن ماكان محل الحوادث لا يخلو عنها ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث [٢] .

وقد ذُكِرَ ، أن الشهرستانى ، قد حاول حل هذه المشكلة بطريقة أخرى ، مُتَّخِذًا من صفة الإرادة ، مثالا لذلك ؛ فقسَّمها إلى قسمين ، أو وجهين : صفة ذات وصفة فعل ، فأما صفة الذات ، فهو عز وجل لم يزل مريدا لجميع أفعاله ... وأما صفة الفعل فى حال إحداثه ، فهى خَلق له [٣] . وهذا أيضا حل غير واضح أو يمكن اعتباره ، انشطارا للصفة الواحدة . وهذا لا يتفق مع المنطق ، ولا مع قدسية الذات الإلهية .

واعتراضا على رأى الأشاعرة ، فى هذا الأمر ، قام أحد المفكرين الإسلاميين وهو أبو البركات ، بتحليل هذه المشكلة ؛ وبنَى تحليله ، على أساس التفرقة بين عملية التكوين ، وبين الشئ المكوَّن ، أو بين الفعل أو الخلق ، وبين المفعول أو المخلوق . فالتكوين صفة من صفاته تعالى ، التى هى الخلق ، وهى صفة أزلية ،

---

(١) يوسف الباجا - فلسفة المتكلمين - القاهرة - مطبعة شبرا الفنية - سنة ١٩٤٥ - ص ٣٦

(٢) الغزالى - إحياء علوم الدين - جـ ١ - كتاب قواعد العقائد . ص ١٧٨

(٣) يوسف كرم ، مراد وهبه - المعجم الفلسفى - ط ٢ - سنة ١٩٧١ - ص ٢٥

ولكن المكوَّن – وهو العالم – مُحدَث . وقد قارن ذلك بصفة الإرادة ، فالإرادة قديمة – أى إرادة إحداث العالم – ولكنها أحدثت العالم ، بحيث لم يكن قديما [١] . ثم بناء على هذا ، فإنه يجب أن .. لا يُقال أن قِدَم التكوين يقتضى قدم المكون ؛ إذ التكوين ولا مُكون كالضرب ولا مضروب ، لأن ما تعلق تكونه بالتكوين حادث ضرورة ، إذ المحدث ما يتعلق حدوثه بغيره ، والقديم مالا يتعلق وجوده بغيره . على أن التكوين فى الأزل لم يكن يتكون العالم به فى الأزل ، بل ليكوَّن وقت وجوده وتكوينه باق أبدًا ، فيتعلق وجود كل موجود بتكوينه الأزلى الأبدى ، بخلاف الضرب لأنه عَرَض ، فلا يُتصور بقائه إلى وقت وجود المضروب . ثم نقول لهم [أى للأشاعرة والمعتزلة] ؛ هل تَعلَّق وجود العالم بذاته أو بصفة من صفاته أم لا ؛ فإن قالوا لا ، عطلوه ، وإن قالوا نعم ، قلنا فما تعلق به أزلى أم حادث ؛ فإن قالوا حادث فهو من العالم ، وكان تعلق حدوث العالم ببعض منه لا به تعالى ، وفيه تعطيله . وإن قالوا أزلى ، قلنا هل اقتضى ذلك أزلية العالم أم لا ، فإن قالوا نعم فقد كفروا ، وإن قالوا لا بطلت شبهتهم . على أن عند الأشعرى ، تعلق وجود العالم بخطاب كن فكان تكوينا ، وهو أزلى ، فيكون مناقضا [٢] . وذلك على أساس أن الأشعرى والأشاعرة ، يقولون بقدم كلام الله تعالى ، فهل يعنى ذلك ، تكوين العالم منذ الأزل ؟ .. أم ماذا ..؟!

وقد قدم أحد زعماء الأشاعرة المتأخرين ، وهو الإمام فخر الدين الرازى ، رأيا مقبولا ، فى هذا المجال . فقال مُحلِّلاً : إعلم أنه لا يلزم من عدم الدليل على الشئ عدم المدلول . أَلَا ترى أنه فى الأزل لم يوجد مايدل على وجود الله تعالى ، فلو لزم من عدم الدليل عدم المدلول ؛ لزم الحكم بكون الله تعالى حادثا ، وهذا مُحال . إذا ثبت هذا ، فنقول : هذه الصفات التى عرفناها ، وجب الإقرار بها فأما إثبات الحصر ، فلم يدل عليه دليل ، فوجب التوقف فيه . وصفة الجلال ونعوت الكمال أعظم من أن تحيط بها عقول البشر [٣] .

---

(١) عن : أبو البركات – عقيدة أبى البركات – عمدة أهل السنة والجماعة – لندن – سنة ١٩٤٣ – ص ٩

(٢) المرجع السابق – ص ١١

(٣) فخر الدين الرازى – معالم أصول الدين – ص ٥٩

ويعتبر هذا ، ردا على المعتزلة ، الذين قالوا بحدوث جميع الصفات ، تساوقا مع حدوث العالم ؛ كما يعتبر تصحيحا لرأى الأشاعرة ، فى القول بحدوث صفات الأفعال ، توافقا مع حدوث العالم . أما اختلافهم عن المعتزلة فهو فى قولهم ، بِقِدَمِ صفات الذات ، رغم عدم وجود من يقوم بالوصف من المخلوقات .

وهكذا نجد ، أن هذه التفرقة بين صفات المعانى ، أو صفات الذات ، وبين صفات الفعل ؛ شئ يدعو إلى الشك ، إيمانيا وعقليا . فجميع الصفات ، يجب أن تكون مكتملة ، فى ذاته تعالى منذ الأزل ، وإلى الأبد . فمثلا : صفة الخَلْق ؛ ألا يجوز أن تُطلقَ على الله ، قبل أن يَخْلُق .. ؟! أليس الله ، هو الخالق البارئ المصور ، منذ الأزل ؟ ألا يمكن أن تكون الصفة موجودة ولا يتحقق تأثيرها إلا فيما بعد ؟ فمثلا .. إننا نطلق على الإنسان ، اسم ، حيوان ضاحك ، لتمييزه عن باقى أنواع الحيوان ، على اعتبار أن الضحك صفة من الصفات التى يختص بها الإنسان . فهل معنى ذلك ، أنه ضاحك منذ ولادته ، أم أن معناه ، أنه يمكن أن يضحك فى أى وقت من الأوقات ، بعد ولادته ؟ .. فكذلك صفة الخلق ، موجودة ضمن الصفات الإلهية الأزلية ، إلا أنها لا تَخْلُق ، إلا إذا أرادت مشيئة الله تعالى ...

٣ – صفات القدرة والإرادة والعلم وصلتها بالخلق والإحداث :

إذا كانت هذه الدراسة قد تناولت فى الجزء السابق من الصفات ، مدى صحة القول بأزليتها أو حدوثها ، فإنه من الضرورى ، أن تَتناول أيضا ، الصلة أو العلاقة ، بين الصفات ، والخَلْق أو الإحداث . وخاصة الصفات التى تتعلق بذلك ، وهى صفات القدرة ، والإرادة ، والعلم . فهذه الصفات الثلاث ، هى التى تتوافق لإتمام عملية الخلق .

فعِلْمُ الله تعالى ، أزلى . وهذا يعنى أنه تعالى ، عليم بكل ما سيكون وعلى أى وجه سيكون ، قبل أن يكون ، ويدخل فى ذلك ، الإحكام والإتقان فى عملية الخلق ﴿ ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ﴾ [سورة السجدة – ٧] أو عملية إخراج العالم من العدم ، أو من اللاشئ أو من الممكن ، إلى الوجود والتعيُّن . كل هذه الكيفيات ، فى علم الله الأزلى المحيط .

والإرادة تُخصِّص ، وجود الأشياء ، بأزمانها وأماكنها ، وهى التى خصَّصَتْ وجود العالم ، بعد أن لم يكن ، وهى التى تنفى الضرورة أو الإلزام ، وهى حرة حرية مطلقة ، وكيف لا تكون حرة وهى إرادة الله تعالى . ؟

أما صفة القدرة ؛ فهى التى تتمثل فى القوة ، والجبروت ، والسيطرة ﴿ إِنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ . وقدرته تعالى ، هى التى أوجدت العالم ، بعد أن لم يكن موجودا ، أى أوجَدتْهُ من العدم ، وهى التى تَمسِكُ به من أن يزول ، كما أنها هى التى تُحدِثُ التغيرات المستمرة فى العالم .

فمعنى خَلْق الله تعالى للعالم ، أو لأى شئ فيه ، هو أن هذا العالم أو هذا الشئ يكون موجودا فى علمه منذ الأزل .

وعندما تريد إرادته سبحانه إيجاد هذا العالم أو هذا الشئ ؛ فإن القدرة تُحقِّق هذا الشئ ، وتُبدِعُه وتجعله واقعيا موجودا ؛ بعد أن لم يكن موجودًا . ويمكن عرض ذلك تفصيلاً ، فى النقاط التالية :

أ – صفة العلم وصلتها بالخلق أو الحدوث :

العلم الإلهى ، يختلف عن العلم الإنسانى ؛ فالعلم الإنسانى مُحدَث ؛ ليس فقط بسبب حدوث الإنسان ، ولكن أيضا بسبب حدوث المعرفة ، التى يكتسبها الإنسان ، عن طريق حدوث الأحداث أمامه أو فى وجوده . وباختصار ، فإن العلم الإنسانى ، هو نتيجة وجود الأشياء فى العالم ، فإذا لم يكن هناك أشياء أو أحداث فى العالم ، وكان الإنسان وحده ، فإنه لا يستطيع معرفة أى شئ ، أو العلم بأى شئ . أما العلم الإلهى فإنه أزلى ، ومحيط بكل شئ . فالله تعالى ، له العلم بكل شئ ، ظاهر أو مختفى ، سواء فى السماء أو الأرض ... حوادث الماضى والمستقبل ، علمها عنده (١) ، تعالى .

والعلم الإلهى ، سبب وجود الأشياء ، فما لم يكن فى علمه تعالى ، لا يمكن أن يتحقق فى الوجود . ولكن ليس معنى هذا ، أن كل مافى علم الله تعالى ،

---

(١) Dictilnary of Islam. By Tomas Patrich Hughas, B.D.R.A.S. London : W.H. Allen & co. 1933. God, p. 147.

ضرورى التحقق والوقـوع ؛ لأنه لا يقع بالفعل ، إلا ماتقرِّرُه إرادته وحده فقط . إن علـم الله الأزلى ، ليس شـرطا فى أن تكون الأشياء أو العالم أزليا ، كما قال ابن رشد فى أحد التبريرات على قدم العالم . فهذا كان من الممكن أن يتم إذا لم تكن صفة الإرادة موجودة ، ففى هذه الحالة ، يفيض مافى علم الله تعالى فيضا ضروريا . وهذا مرفوض ، لوجود صفة الإرادة .

إن الله تعالى : لم يزل عالما بذاته وصفاته ، وبما يحدث من مخلوقاته ، ومهما حدثت المخلوقات ، لم يحدث له علم بها ، بل حصلت مكشوفة له بالعلم الأزلى ، إذ لو خلق لنا علم بقدوم زيد عند طلوع الشمس ومادام ذلك علم تقدير حتى طلعت الشمس ، لكان قدوم زيد عند طلوع الشمس معلوما لنا بذلك العلم من غير علم آخر ؛ فهكذا ينبغى أن يفهم قِدَم علم الله تعالى [١] . ومن هنا كان القول بأن : علمه سرمدى ، ليس تالٍ لوجوده [٢] .

وصفة العلم ، عند الأشاعرة ، مثل باقى صفات الذات ، فهى صفة أزلية قائمة بالذات ، ليست هى هو ، وليست هى لا هو ، فهو سبحانه عالم بعلم ، ليس هو ذاته ، وليس هو غير ذاته ، ولكنه علم قائم بذاته تعالى . والعلم الإلهى ، ليس له صلة بترجيح الوجود ، بل أنه يتعلق بالموجودات كما هى متساوية ، فهو لا يجعل أحد الممكنين مرجحاً على الآخر ؛ بل يَعقِل الممكنين ويعقل تساويهما ، والله تعالى يعلم أن وجود العالم فى الوقت الذى وجد فيه كان ممكنا ، وأن وجوده بعد ذلك ، وقبل ذلك كان متساويا له فى الإمكان ، لأن هذه الإمكانات متساوية ، فَمِن العلم أن يتعلق بها كما هى عليه ، فإن اقتضت صفة الإرادة وقوعه فى وقت معين ، تعلق العلم بتعيين وجوده فى ذلك الوقت ، لِعلَّة تعلق الإرادة به ، فتكون الإرادة للتعيين علَّة ، ويكون العلم متعلقا به تابعا غير مؤثر فيه ، ولو جاز أن يكتفى بالعلم عن الإرادة لاكتفى به عن القدرة ، بل كان ذلك يكفى فى وجود أفعالنا حتى لاتحتاج إلى الإرادة ، إذْ يترجَّح أحد الجانبين بتعلق علم الله به ، وكل ذلك محال [٣] .

---

(١) الغزالى – إحياء علوم الدين – ج ١ – كتاب قواعد العقائد – ص ١٩١

(٢) Dictionary of Islam God, P. 147.

(٣) دائرة المعارف الإسلامية – مادة الله – ص ٣٤٧ – ٣٤٨

وقد حاول فخر الدين الرازى ، إثبات صفة العلم منطقيا فقال : صانع العلم ، عالم . لأن أفعاله محكمة متقنة ، والمشاهدة تدل عليه . وفاعل الفعل المحكم المتقن يجب أن يكون عالما ، وهو معلوم بالبديهة ، وأيضا أنه فاعل بالإختيار ، والمختار هو الذى يقصد إلى إيجاد النوع المعين ، والقصد إلى إيجاد النوع المعين مشروط بتصور تلك الماهية ، فثبت أنه تعالى متصور لبعض الماهيات ، ولاشك أن الماهيات لذواتها تستلزم ثبوت أحكام وعدم أحكام ، وتصور الملزوم اللازم ، فيلزم من علمه تعالى بتلك الماهيات علمه بلوازمها وآثارها ، فثبت أنه تعالى عالم [1] . مع ملاحظة أنه يجب أن يكون هنا تحفظ ؛ فى قول الرازى السابق : بعض « الماهيات » ؛ فلماذا لا تكون « كل » ؟ .

وهكذا يتبين ارتباط صفة العلم ، بحدوث أو خلق العالم . فالعالم بكل مافيه من أشياء ، لم يحدث إلا أنه كان فى علمه الأزلى ، تعالى .

ب – صفة الإرادة وصلتها بالإحداث والخلق :

ثار جدل طويل حول صفة الإرادة . فقد استند الأشاعرة إلى الإرادة فى إثبات حدوث العالم ، بطريقة بارزة ومتكررة ، وخاصة الغزالى . على أساس أنها صفة ذاتية أزلية ، بينما يرى المعتزلة ، أنها صفة حادثة مع باقى الصفات الأخرى ، حسب رأيهم – كما سبق ذكره .

ويناقض الأشعرى المعتزلة ، فى قولهم بحدوث الإرادة ، مع قولهم بقدم صفة العلم بالذات ويقارن بينهما ، قائلا لهم : لِمَ زعمتم أن الله عز وجل مريدا بإرادة مخلوقة ، وما الفصل بينكم وبين الجهمية فى أعمالهم أن الله عالم بعلم مخلوق ؟ وإذا لم يَجُزْ أن يكون علم الله مخلوقا فما أنكرتم أن لا تكون إرادته مخلوقة . فإن قالوا : لا يجوز أن يكون علم الله محدثا لأن ذلك يقتضى أن يكون حَدَثَ بعلم آخر ، كذلك لا إلى غاية ؛ قيل لهم : ما أنكرتم أن لا تكون إرادة الله محدثة مخلوقة لأن ذلك يقتضى أن تكون حدثت عن إرادة أخرى ثم كذلك لا إلى غاية . فإن قالوا : لا يجوز أن يكون علم الله محدثا ، لأن من لم يكن عالما ثم

---

(١) فخر الدين الرازى – معالم أصول الدين – ص ٤٠ – ٤١

عَلِم ، لحقه النقصان . قيل لهم : ولا يجوز أن تكون إرادة الله محدثة مخلوقة ، لأن من لم يكن عالما ثم علم ، لحقه النقصان . قيل لهم : ولا يجوز أن تكون إرادة الله محدثة مخلوقة ، لأن من لم يكن مريدا حتى أراد لحقه النقصان [١] .

كما يمكن أن يقال كذلك : كيف حدث العالم إذًا ، أو كيف حدثت المخلوقات ، إذا لم تكن هناك صفات تؤدى إلى الخلق ، موجودة منذ الأزل ؟ . فمثلا ، إذا كانت الإرادة ، حدثت بحدوث العالم ، فما الذى جعل العالم يحدث بعد أن لم يكن موجودا ؟ ولماذا حدث فى الوقت الذى حدث فيه ولم يحدث قبل أو بعد ذلك ؟ ومِن المعروف ، أن هذا هو عمل الإرادة ؛ فلابد إذًا أن تكون الإرادة موجودة قبل حدوث العالم ، لكى تجعله يحدث فى الوقت الذى أراده الله سبحانه وتعالى .

وبناء على هذا ، فإن . « من يقول بقوْل المعتزلة فقد جعل البارى تعالى مريدا بإرادة محدثة لا فى محل ؛ وهذا باطل ، ثم كيف أن الإرادة حدثت فى هذا الوقت على الخصوص ؟ فإن كانت بإرادة أخرى ، فالسؤال فى الإرادة الأخرى لازم ويتسلسل إلى غير نهاية ، وإن كان لا بإرادة ، فَلْيَحْدُث العالم فى هذا الوقت على الخصوص لا بإرادة ، فإن افتقار الحادث إلى الإرادة لجوازه ، لا لكونه جسما أو اسما أو إرادة أو علما ؛ والحادثات فى هذا متساوية . وأما مَنْ يقول بحدوث الإرادة فى ذاته تعالى لا متعلقة بذلك الحادث ، فقد جعلوا الله تعالى مريدا بإرادة فى غير ذاته ، كما جعلوه تعالى مَحلًّا للحوادث ، وهذا يوجب حدوثه . والقائل بِقَوْل أهل الحق ، يعنى أن الحادثات تحدث بإرادة قديمة ، تعلقت بها فميزتْها عن أضدادها المماثلة لها » [٢] .

وقد برهن الأشاعرة ، على أزلية الإرادة ، بطريقة أخرى فقالوا : لو كانت محدثة ، لكانت لا تخلو مِنْ أن يكون (الله) يُحدثها فى نفسه أو غيره أو قائمة بنفسها ؛ فيستحيل أن يحدثها فى نفسه لأنه ليس بمحل للحوادث ، ومستحيل أن

---

(١) الأشعرى – أبو الحسن – الإبانة – ص ٥٠

(٢) دائرة المعارف الإسلامية – مادة الله – ص ٣٤٨

يُحدثها قائمة بنفسها ، لأنها صفة ، والصفة لا تقوم بنفسها ؛ كما لا يجوز أن يحدث عِلْمًا وقدرة قائمين بأنفسهما . ويستحيل أن يُحدثها فى غيره ؛ لأن هذا يوجب أن يكون ذلك الغير مريدا بإرادة الله تعالى . فما استحالت هذه الوجوه التى لا تخلو الإرادة منها لو كانت محدثة ، صحَّ أنها قديمة ، وأن الله لم يزل مريدا بها[1] . لذا يجب أن نعترف بأن الإرادة الإلهية ، سرمدية ، وأنها لم توجد بعد وجوده [2] ، تعالى .

وإذا كان الأشاعرة ، قد أثبتوا أزلية الإرادة ، بطريقة قاطعة ، فإنهم قد أثبتوا دورها الهام فى إحداث العالم . فالإرادة هى التى خَصَّصت وجود الممكن ، وهو العالَم ، بعد العدم ؛ كما أنها هى التى تُخصص الحوادث بأوقاتها . ويحلل فخر الدين الرازى ، السبب فى أن الإرادة هى المختصة بتخصيص الحوادث فى أوقاتها قائلا : أنه تعالى مريد ، لأنَّا رأينا الحوادث يحدث كل واحد منها فى وقت خاص مع جواز حدوثه قبله أو بعده ؛ فاختصاصه بذلك الوقت المعين لابد له من مُخصِّص . وذلك المخصص ليس هو القدرة ، لأن القدرة تأثيرها فى الإيجاد ، وهذا لا يختلف باختلاف الأوقات . ولا العلم ، لأن العلم يتبع المعلوم ، وهذه صفة مستتبعه ، وظاهر أن الحياة والسمع والبصر والكلام ، لا يصلح لذلك ، فلابد من صفة أخرى ، وهى الإرادة . فإن قالوا : كما أن القدرة صالحة للإيجاد فى كل الأوقات فكذلك الإرادة صالحة للتخصيص فى كل الأوقات ، فإن افتقرت القدرة إلى مخصص زائد فلتفتقر الإرادة إلى مخصص زائد ، فنقول : المفهوم من كونه مخصصا ، مغاير للمفهوم من كونه مؤثرا ، فوجب التغاير بين القدرة والإرادة ؛ [3] بل بينها وبين سائر الصفات الأخرى .

وفى نهاية الكلام عن الإرادة ، يمكن أن يقال للمعتزلة ، الذين يدمجون الصفات فى الذات ، حتى تكون هى عينها ؛ أنَّ الذات لا تكفى للحدوث إذ لو حدث من الذات [أى العالم] ، لكان مع الذات غير متأخر ، فلابد من القدرة ،

---

(١) عن الأشعرى – ديانة الأشعرى – ص ٢٣

(٢) Dictionary of Islam. God. P.147.

(٣) فخر الدبن الرازى - معالم أصول الدبن – ص ٤٥ ؛ والمواقف للإيجى – ص ٢٩١

والقدرة لا تكفى ، إذ لو كان للقدرة لَمَا اختصَّ بهذا الوقت وما قبله وما بعده فى النسبة إلى جواز تعلق القدرة بها على وتيرة ، فالذى يُخصِّص هذا الوقت ، الإرادة [١] . ومن المعروف أن المعتزلة يقولون بحدوث العالم . فمِن هذا ، تظهر أهمية الإرادة ؛ ومهمتها ، أو اختصاصها ، فى عملية الخَلْق أو الإحداث .

جـ – صفة القدرة وصلتها بخلق العالم :

القدرة من الصفات الذاتية الأزلية عند الأشاعرة ، وهى من أهم الصفات ، المتعلقة بعملية الخلق والإحداث . وهى من أخص صفات الألوهية . فالله تعالى قادر على كل شئ يمكن أن نتخيله أو لا نتخيله . هو كُلِّى القدرة . إذا أراد ، يستطيع أن يوقظ الموتى ، يجعل الحجارة تنطق ... ، يبيد السموات والأرض [٢] . فالقدرة ، هى الصفة ، التى تُظهر وتُحقِّق باقى الصفات فى التأثير ، أو تهيئ لها التحقُّق . فمثلا ، بدون صفة القدرة لا تتبين صفة العلم ، فلن يظهر ما فى علم الله تعالى ؛ وكذلك ، فإن القدرة هى التى تحقِّق ما تقرره الإرادة ؛ ويقاس على ذلك باقى الصفات . فَمِن أهم خصائص القدرة ، تأثيرها فى الإيجاد [٣] .

فالقدرة هى الإستطاعة ، التى توجِدُ مافى العلم الإلهى الأزلى تبعا لما تقرره الإرادة . وهى التى يُشْتَقُّ منها السيطرة ، وهى التى تُظهر العظمة والجبروت والهيمنة الإلهية على كل شئ . إن قدرته تعالى تعم سائر الممكنات ، والدليل عليه : أن جميع الممكنات على السواء ؛ وهذا بناء على ما ذهب إليه أهل الحق [٤] .

والقدرة ، بالإضافة إلى إيجاد العالم واختراعه من لا شئ سابق ، مختصة كذلك ، بالسيطرة عليه ، والإمساك به من أن يزول إلاَّ بإذنه ، وتبعًا لإرادته كذلك .

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية – مادة الله – ص ٣٤٨

(٢) Dictionary of Islam. God. P. 147.

(٣) فخر الدين الرازى – معالم أصول الدين – ص ٤٥

(٤) الإيجى – المواقف – ص ٢٨٣

والقدرة ، ليست مهمتها فقط تحقيق الفعل أو تركه ، بل هى أيضا للإعدام . فهى صفة بها الإيجاد والإعدام ؛ ولما كان الواجب هو مبدع الكائنات على مقتضى علمه وإرادته ، فلا ريب يكون قادرا بالبداهة ، لأن فعل العالِم المريد فيما عَلِمَ وأراد ، إنما يكون بسلطة له على الفعل ، ولا معنى للقدرة إلا هذا السلطان [١] .

وإذا كان الله تعالى ، قادر على كل شئ ، فهو قادر على إيجاد الفعل ، وعلى تركه ، وعلى الإعدام أو الإفناء ، وهذا كله يعنى أن الله تعالى تامُّ القدرة ، أوجد المعدوم ، وصَرَّف ما يوجِده على مايريده [٢] .

وقد ثار بعض الجدل حول صفة القدرة ، وصفة التخليق ، أى الخالق والقادر ؛ فجعل البعض ، فَرْقًا فى المعنى بين كل منهما ، وجعل البعض الآخر ، معناها واحدا . فقد .. قال قوم من فقهاء ماوراء النهر : صفة التخليق مغايرة لصفة القدرة ، وقال الأكثرون ليس كذلك [٣] .

ولكن يمكن القول ، أن صفة القدرة يكون من مهمتها الإيجاد من العدم ؛ أما صفة التخليق فمهمتها التشكيل والتصوير « الخالقُ البارئُ المصوِّر » .

فعملية التخليق ، هى الإختراع والإبداع ؛ فتظهر المخلوقات فى أشكالها وصورها المعروفة فى العالم .

ولكن فخر الدين الرازى ، يرفض التفرقة بين صفة القدرة وصفة التخليق ، حتى يتفادى القول بقدم العالم ، تبعًا لقدم صفة التخليق ، ذلك لأن : هذا التخلّيق إن كان قديما ، لزم من قِدَمه ، قِدَم المخلوق ، وإن كان محدثا افتقر إلى خلق آخر ولزم التسلسل [٤] . ولكن هذا يلغى صفة التخليق لأنه يقولْ : إن كانت القدرة صالحة للتأثير ، لم يمتنع وقوع المخلوقات بالقدرة [٥] . ولكن هنا يمكن القول ، أن صفة التخليق شئ ، وتعيّنها فى عملية الخلق شئ آخر . ولعلَّ هذا ما دعا الأشاعرة

---

(١) الشيخ محمد عبده – رسالة التوحيد – ص ٤٦

(٢) الحافظ البيهقى – الأسماء والصفات – ط ١ مطبعة أنوار محمد – الهند ١٣١٣ – ص ١٢

(٣) فخر الدين الرازى – معالم أصول الدين – ص ٥١

(٤) ، (٥) فخر الدين الرازى – معالم أصول الدين ص ٥٢

إلى القول بصفات أفعال . فصفة الخلق من صفات الأفعال ، وهى عندهم حادثة . فإذا كان الرازى يريد أن يتلافى القول بحدوث صفة التخليق ، فيجب أن لا تُلغى ، ويُكتفى بصفة القدرة بدلا عنها ؛ وذلك ، لأن صفة الخالق من أهم صفات الألوهية . ذلك لأن المثبتين لصفة التخليق ، قد احتجوا على ذلك ، وقالوا : نعلم أنه تعالى قادر على خلق الشموس والأقمار الكثيرة فى هذا العالم ، لكنه ما خَلَقَها . فصدق هذا النَّفْى والإثبات ، يدل على الفرق بين كونه تعالى قادرا ، وبين كونه خالقا [١] . لذلك نجد الجوينى يقول : صار بعض المنتمين إلى أصحابنا ، إلى أن القديم كان موصوفا فى أزله بكونه خالقا ، وعنى هؤلاء بذلك ، كونه قادرا على الخلق والإختراع [٢] . لذا فإن : قدرته أو قوته خالدة قبلا وبعدًا ، وهى ليست بعد وجوده [٣] . أى ليست حادثة .

٤ - خلق القرآن :

القرآن الحكيم ، كلام الله المنزَّل على رسوله محمد ﷺ . وكلام الله عند الأشاعرة ، صفة من صفات الذات ، القديمة الأزلية . فالقرآن قديم أزلى .

بينما يقول فريق آخر غير ذلك . قالت المعتزلة والخوارج وأكثر الزيدية والمرجئة وكثير من الرافضة : إن القرآن كلام الله سبحانه ، وأنه مخلوق لم يكن ثم كان [٤] . وذلك تبعًا لمذهبهم فى القول بحدوث الصفات ، ولأن كَوْن الله تعالى متكلما لنفسه فيما لم يزل من غير أن يستفيد بكونه متكلما أو يفيد غيره [على أساس أن غيره لم يكن موجودا فى الأزل] ، يعتبر غاية النقص [٥] . لكن الأشاعرة ، حاولوا إثبات رأيهم فى القول بقدم القرآن ، أو كلام الله ، بعدة طرق . فمما يدل من القياس على أن الله تعالى لم يزل متكلما ؛ أنه لو كان لم يزل غير متكلم ، وهو ممن لا يستحيل عليه الكلام ، لكان موصوفا بضد الكلام ، ولكان

---

(١) فخر الدين الرازى - معالم أصول الدين -ص ٥٢

(٢) الجوينى - الشامل - ص ٥٣٧

(٣) Dictionary of Islam. God. P. 147.

(٤) الجوينى - الشامل - ص ٥٣٧

(٥) عن : القاضى عبد الجبار - المغنى - جـ ٧ ص ٦٤

ضد الكلام قديما لاستحال أن يعدم وأن يتكلم البارى ، لأن القديم لايجوز عدمه كما لايجوز حدوثه ، فكان يجب ألا يكون البارى تعالى قائلا ولا آمرا ولا ناهيا على وجه من الوجوه . وهذا فاسد عندنا وعندهم . وإذا فسد هذا ، صح وثبت أن البارى لم يزل متكلما قائلا [١] . ولكن .. ألا يُذكِّرنا ذلك ، بأن الأشاعرة لم يطبِّقوا ذلك على الصفات . فما ينطبق على الكلام .. لماذا لا ينطبق على باقى الصفات .. ؟ ذلك أن الأشاعرة قالوا أن صفات الأفعال محدثة ، أى لم تكن موجودة ، ثم وجدت . فلماذا تشذ صفة الكلام عن ذلك ..؟

ويخلص الباقلانى ، إلى تقرير رأى الأشاعرة فى قولهم بقِدَم القرآن ، فى عبارات لا تحتمل الشك ، فيقول : إن الله تعالى متكلم ، له كلام عند أهل السنة والجماعة ، وأن كلامه قديم ، ليس بمخلوق ، ولا مجعول ولا محدث ، بل كلامه قديم ، صفة من صفات ذاته ، كعلمه وقدرته وإرادته ونحو ذلك من صفات ذاته [٢] .

وقد استنتج الباقلانى تقريره السابق ، من خلال آيات القرآن الكريم ، والسنة المطهرة ، وآراء الصحابة ، فمن الكتاب قوله تعالى : ﴿ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ﴾ [الأعراف ٧ - ٥٤] فَصَلَ بين الخلق والأمر ، على اعتبار أن الأمر غير مخلوق ، لأن كلام الله تعالى أمر ونَهْى وخبر . كما يستشهد الباقلانى بآية أخرى ، وهى قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ [النحل ١٦ - ٤٠] فلو أن كلامه مخلوق لاحتاج فى خلقه إلى قول يقول به (كن) واحتاج القول إلى قول ثالث ، والثالث إلى رابع ، إلى مالا نهاية له ؛ وهذا محال وباطل ، فثبت أن القول الذى تكون به الأشياء المخلوقة غير مخلوق ، وهو كلامه القديم سبحانه . ويقول الباقلانى ، أن ما يدل عليه من السنة ، قوله ﷺ « فضل كلام الله على سائر الكلام كفضل الله على سائر خلقه » فلما كان فضل الله على خلقه بقِدَمه ودوامه فكذلك قوله فى كلامه ، فَوَجَبَ أن يكون غير مخلوق . ومما يدلُّ عليه من

---

(١) مكارثى - ديانة الأشعرى - ص ١٧

(٢) الباقلانى - الإنصاف - تحقيق الكوثرى - ط ٢ - مؤسسة الخانجى - سنة ١٩٦٣ - ص ٢٠١

إجماع الصحابة ، ماذكَره عليٌ عليه السلام ، أثناء التحكيم ، فقال : والله ماحكّمتُ مخلوقا وإنما حكّمت القرآن . ولم ينكر ذلك أحد من الصحابة ، فدلَّ على أنه إجماع [١] .

لكن المعتزلة يستشهدون بآيات القرآن أيضا لإثبات حدوث القرآن ، أو كلام الله تعالى . ذلك ، لأن الله تعالى ، قال ، بعد أن بَيَّن أن الذِّكر هو القرآن بقوله : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ ﴾ وقوله عز وجل : ﴿ وَهَـٰذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنزَلْنَـٰهُ ﴾ . وقوله : ﴿ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ ﴾ إن الذكر محدث بقوله : ﴿ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ ﴾ . ﴿ وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ ٱلرَّحْمَـٰنِ مُحْدَثٍ ﴾ وهذا نص فى حدوث كلامه [٢] .

ويرد الباقلانى ، ردًّا ضعيفا ، على من احتجوا بالآية الكريمة : ﴿ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ ﴾ [الأنبياء ٢١ - ٢] على حدوث القرآن . فيقول أن الآية الكريمة تدل على أن من الذكر ماهو غير محدث ، لأنه لم يقل : ما يأتيهم من ذكر إلا كان محدثا ، وهذا يدل على أن من الذكر ماهو قديم . والإجماع قد وضع على أن كل ذِكْرٍ غير القرآن فهو محدث مخلوق . فلا يكون ذكر غير مخلوق إلا كلامه تعالى [٣] . لكننا نرى الآية الكريمة ، تقول ما يأتيهم من ذكر من ربهم ، أى أن هذا الذكر من الله بالتحديد ، ولاشك أن المقصود بذلك هو القرآن الكريم . وللرد على من قال : كيف يكون القرآن قديما ، وقد نزل على محمد ﷺ ، فى وقت محدود ؟ كما أنه يُقرأ ويُتداوَل بين أفواه الناس ؟

نقل الشهرستانى ، ردًّا على ذلك ، عن أبى الحسن الأشعرى ، قال فيه : الألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء عليهم السلام ، دلالات على الكلام الأزلى ، والدلالة مخلوقة محدثة ، والمدلول قديم أزلى [٤] .

ومع هذه المناقشات ، فإنه يمكن القول ، أن كلام الله تعالى ، كصفة من

---

(١) عن : الباقلانى - الإنصاف - ص ٧١ - ٧٤

(٢) القاضى عبد الجبّار - المغنى - ج ٧ - خلق القرآن - مطبعة عيسى البابى الحلبى وشركاه القاهرة - سنة ١٩٦٥ - ص ٨٧

(٣) عن المصدر السابق - ص ٧٤

(٤) الشهرستانى - الملل والنحل - ص ١٥٤

صفاته ، قائم بذاته حقا منذ الأزل ، فهو قديم من هذا الجانب . وهو فى هذه الحالة ، يعتبر مُنْدَمِجًا مع صفة العلم . فكلام الله سبحانه ، ضمن علمه . ومن المعروف أن كل ما وُجِدَ بعد أن لم يكن موجودا كان فى علمه تعالى . فالعالم ، كان فى علم الله قبل أن يخلقه ، ثم رجَّح وجوده بالإرادة الأزلية كذلك ؛ فكذلك كلامه تعالى ، فهو أزلى ، من حيث أنه فى علم الله الأزلى ؛ وأنه محدث ، من حيث أنه تحقَّق أو نَزَلَ ، وأصبح مُتدَاولاً بين أفواه البشر والمخلوقات . فالله تعالى متكلم منذ الأزل ، بمعنى وجود كلامه سبحانه منذ الأزل ، قائم به ، لكن ليس من الضرورى ، ظهور الكلام الإلهى منذ الأزل ، بمعنى نزوله على الرسل ، بل يظهر بعد ذلك تبعا لما تقرره إرادته تعالى ، فيتنزَّل على الرسل عليهم السلام ، عند بعثهم بالرسالة إلى البشر .

يدلى الإمام محمد عبده برأيه فى هذه المشكلة ، فيقول أن الكلام المسموع نفسه ، المعبِّر عن ذلك الوصف القديم ، فلا خلاف فى حدوثه ولا فى أنه خَلْق من خَلْقِه ، وخصص بالإسناد لاختياره له سبحانه فى الدلالة على ما أراد إبلاغه لخلقه ، ولأنه صادر عن محض قدرته ظاهرا وباطنا بحيث لا لوجود آخر فيه بوجه من الوجوه سوى أن من جاء على لسانه مُظْهِرٌ لصدوره . والقول بخلاف ذلك مُصادَرَة للبداهة وتجرُّؤ على مقام القِدم بنسبة التغير والتبدل إليه ، فإن الآيات التى يقرؤها القارئ ، تَحدُث وتفنى بالبداهة ، كلما تُقَال . والقائل بقِدَم القرآن المقروء أشنع حالا وأضل اعتقادا من كل ملَّة جاء القرآن نفسه بتضليلها والدعوة إلى مخالفتها ، وليس فى القول بأن الله أوجد القرآن بدون دخل لكسب بشر فى وجوده ما يمس شرف نسبته ، بل ذلك غاية ما دعا الدين إلى اعتقاده ، فهو السنة وهو ما كان عليه النبى وأصحابه ، وكل ما خالفه فهو بدعة وضلالة . أما ما نُقِلَ إلينا من ذلك الخلاف الذى فرَّق الأمة وأحدث فيها الأحداث ، خصوصا فى أوائل القرن الثالث من الهجرة ، وإباء بعض الأئمة أن يَنْطِق بأن القرآن مخلوق فقد كان منشؤه مجرد التحرج ، والمبالغة فى التأدب من بعضهم [١] .

* * *

(١) الشيخ محمد عبده – رسالة التوحيد – ص ٥١ – ٥٢

الفصل الثالث

« الأبديَّة »

مقدمة :

فكرة الأبدية ، هى الإمتداد الطبيعى لفكرة الأزلية ؛ لأن الأبدية هى منع النهاية عن العالم ، كما أن الأزلية ، هى منع البداية عنه . ومن الطبيعى ، أن يكون القائلون بالأزلية ، هم كذلك القائلون بالأبدية لأن ماليس له بداية فلا يكون له نهاية . وهذا ماقال به الفلاسفة ، خاصة الفلاسفة اليونانيون ، أما الفلاسفة الإسلاميون ، فإنهم لم يتشبثوا بالقول بالأبدية ، نظرا للنصوص الدينية القاطعة فى ذلك ، والتى تؤكد الفناء لكل شــئ ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴾ [الرحمن - ٢٦ - ٢٧] إلا أن بعضهم قد رجَّح فكرة الأبدية على فكرة الفناء . ومع هذا الخلاف ، حول الأبدية والفناء ؛ إلا أنه يوجد شِبْه اتفاق بين الفلاسفة - خاصة الإلهيين - والمتكلمين ، وأصحاب الملل والأديان ، على إضفاء صِفَتَىْ الأزلية والأبدية على الله تعالى . وهذا يعنى وصفه تعالى « بالسرمدى » . أى الذى ليس له بداية ولا نهاية سبحانه وتعالى . إلا أن مرجع الخلاف الذى حدث بين الفلاسفة والمتكلمين ، كان فى إضفاء الفلاسفة هذه الصفة - الأبدية أو السرمدية - على شئ غير الله تعالى ، وهو العالَم ، فجعلوه أزليا أبديا كذلك . فى حين أن الأشاعرة والمتكلمين ، وبعض الفلاسفة وأصحاب الملل والأديان ؛ لم يوافقوا على أن تكون السرمدية لغير الله تعالى وحده ، وكل ماعداه فهو محدث فان . وقد أثبت الأشاعرة فى الفصلين السابقين ، أن العالم مخلوق مُحدَث ؛ لذا فهو فان .

وقد احتج الفلاسفة ، على قولهم بالأبدية ، بعدة حجج ؛ أهمها ما قاله أرسطو من أن الأفلاك فى حركة دائرية أزلية أبدية . وهى جزء من العالم ومؤثرة فى باقى أجزائه ؛ فالعالم إذًا سرمدى . كما قال أيضا بدورة الكون والفساد الأزلية الأبدية . لكن الأشاعرة رفضوا فكرة الأبدية ، كما رفضو فكرة الأزلية . وسوف يتبينَّ كيفية إثباتهم عدم صحة القول بأبدية العالم ، كما أثبتوا من قبل عدم صحة القول بأزليته . فالمحدَث لا وجود له من ذاته ، فلذا فإنه لا يستطيع دوام الوجود ؛ لأن من أَوْجَده هو الذى يُحدد مدة وجوده التى تعنى فى النهاية الفناء . وهذا ما يتفق مع العقل أيضا ، لأنه لا يصح أن يكون الموجِد الذى هو ضرورى الوجود ،

مساويًا فى أى شئ للموجود الذى هو ممكن الوجود . وعلى هذا ، فإنه إذا كان الموجد .. أو ضرورىُّ الوجود ، أزلى أبدى ؛ فيجب أن لا يتساوى معه ممكن الوجود فى الأزلية أو الأبدية أو السرمدية . لذا وجب أن يكون ممكن الوجود مُحدَثًا فانياً .

وقد اعتمد الأشاعرة فى إثباتهم لنفى الأبدية بالإضافة إلى ذلك ، على فكرة أخرى ، هى فكرة « الجزاء » أو الثواب والعقاب . وهى فكرة عقلية أخلاقية شرعية . فإذا كان العالَم أبديا ؛ فلا حساب ، ولا عقاب حينئذ ، وهذا يدعو إلى اللاّ أخلاقية فى العالم . لأن كل إنسان يمكنه الإفلات من القوانين الوضعية ، والهرب من الجزاء البشرى ؛ وكم من البشر يعملون الشر أو الخير ، ولا يدرى عنهم الآخرون شيئا ، ولا ينالون جزاءهم .

ففكرة الجزاء هى فكرة ضرورية عقليا ، وهى فى نفس الوقت تتناقض مع فكرة الأبدية ، التى تَعْنِي إنتفاء الحساب والجزاء . لذا كان من الضرورى ، أن يكون هناك وضع آخر ، وظروف أخرى مختلفة تماما عمَّا فى هذا العالم . ولن يتحقق ذلك إلا بالتغيير الكلىِّ الشامل لهذا العالم . وهذا يعنى الفناء ، ثم عودةٌ إلى حياة جديدة مختلفة تماما ، عن هذه الحياة الأولى ، فى نُظمها وقوانينها ؛ يمكن أن ينال فيها كل فرد جزاءُه كاملاً ، إنْ خيراً فخير وإنْ شراً فشر ؛ وإن كان مثقال ذَرة . وهذا ما أخبرنا به الشرع ، فالله الذى خلق الكون من عدم قادر على إفنائه – عقليا – ثم إيجاد عالَم جديد أو حياة جديدة ، كما أوجدَ الحياة الأولى . ﴿ أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ﴾ [١] .

ومع أن أصحاب الملل والشرائع والأديان متفقون على رفض الأبدية ، إلا أنه قد حدث بعض الخلافات فيما بينهم ، فيما يتعلق بجواز الفناء أو وجوبه .

فقال فريق ، بجواز الفناء على أساس جواز الحدوث أو العدم قبل إيجاد العالم . وقال فريق آخر ، بوجوب الفناء ؛ لأن فكرة الجواز ، كانت مقبولة فيما

---

(١) سورة يس ٣٦ – آية ٨١ ، وفى سورة الإسراء ١٧ آية ٩٩ . نفس المعنى .

يتعلق بحدوث العالم ، لأنه لم يكن موجودا ، وكان جائز وجوده وجائز استمرار عدمه . أما وأنه قد وُجِد وأصبح واقعاً ؛ فلا مفر من فنائه ، لأنه ليس قائم بنفسه ، ولا يملك الوجود لذاته ، بل الذى يملك وجوده وعدمه هو واجب الوجود . وواجب الوجود ، قد قرر فناءه وزواله .

﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ﴾ [سورة القصص - ٨٨] ﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ ﴾ [سورة الحديد : آية ٣] فلا مفر من الفناء .

وقد ثارت خلافات أيضا حول كيفية الفناء . فهل تفنى الأجسام والأعراض والنفوس تماما ، أم تبقى آثار للأشياء تُبْعَث منها فيما بعد ؟ فتتجمع بعينها فى الدار الآخرة ؟ وهل النفس فانية أم أبدية ؟ وهل الجنة والنار مخلوقتان الآن أم لا ؟ وإذا كانتا مخلوقتين ، فهل تفنيان مع فناء العالم أم ماذا ؟ ..

رغم ما يوجد فى القرآن من آيات تدل على دوامهما وعدم فنائهما . ؟

كل هذه النقاط وغيرها ، مما يمكن أن يظهر ، سوف يتعرض هذا الفصل لها بالبحث والتمحيص ، من خلال آراء واتجاهات زعماء الأشاعرة .



* * *

أولا :
موقف الأشاعرة من فكرة الأبدية

فكرة الأبدية ، هى امتداد لفكرة الأزلية . وقد قال الفلاسفة بأزلية العالم . ولكى تكتمل الصورة الفلسفية لآرائهم ؛ قالوا كذلك بفكرة الأبدية . ذلك ... أن هذه المسألة ، فرع الأولى ؛ فإن العالم عندهم كما أنه أزلى . لا بداية لوجوده ، فهو أبدى لا نهاية لآخره ؛ ولا يُتَصوَّر فساده ولا فناؤه ، بل لم يزل كذلك ، ولا يزال كذلك [1] .

وكما كان من أهداف الأشاعرة إثبات حدوث العالم وَنَفْى أزليته ، فكذلك كان - استكمالاً لتحقيق هدفهم من التنزيه المطلق لله تعالى - إثبات فناء العالم ونَفْى أبديته ؛ لأن ذلك هو التمهيد الواقعى لتحقيق الوعد الإلهى بالجنة والنار للطائعين والعاصين فى الدار الآخرة ، بعد الفناء ثم البعث والنشور . لذا وَجَّه الأشاعرة النقد إلى أقوال الفلاسفة بالأبدية .

وإذا كان العالم ممكنا ، والممكن جائز العدم ، فإن هذه الفكرة - أى فكرة الجواز - قد سيطرت على بعض القائلين بالفناء من المتكلمين ؛ فقالوا بجواز الفناء أو العدم على العالم ، كما كان من قَبْل جائز الوجود ؛ ولكن البعض الآخر أكَّد ضرورة الفناء عقليا ، لكى يتحقق الجزاء ؛ وشرعيا ، حتى يكون الله وحده ، كما كان أولا ، فَتَتَحقَّق الوحدة الخالصة لله ، وسيطرته على كل شئ . فكما ظهرت هذه السيطرة فى البداية فَخَلَقَ العالم ، فهى تتحقق أيضا ، فى إثبات نهاية للعالم ؛ فيتحقق بذلك قوله تعالى ﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّاهِرُ وَٱلْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [سورة الحديد - ٣] كما يتحقق قوله سبحانه ﴿ كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ﴾ [سورة القصص - ٨٨] .

---

(١) الغزالى - تهافت الفلاسفة - ص ١٢٥

١ – تحليل ونقد الأشاعرة لفكرة الأبدية عند الفلاسفة :

رفض الأشاعرة فكرة الأبدية ، كما رفضوا فكرة الأزلية ، مؤكدين أن ذلك لا يوجَب إلا لله وحده . وقد برهنوا على رفضهم للأبدية باستخدام طريقين ؛ الأول هو تحليل فكرة الأبدية لإظهار عدم صحتها ؛ والطريق الثانى ، هو إثبات وقوع الفناء . وسوف تتناول هذه الجزئية من هذه الدراسة الطريق الأول ، وهو تحليل فكرة الأبدية ، لبيان مدى فسادها ، وعدم صحتها .

وكما سبق القول ؛ فإن الفلاسفة القائلين بالأزلية ، خاصة اليونانيين منهم ؛ قالوا أيضا بالأبدية . ولعل هذا يتفق مع منطقهم وما وضعوه من مقدمات فى هذا المجال . فقد ذهبوا .. إلى أن الأجرام السماوية والكرة الأرضية ، كانت على هيئتها هذه منذ أزل الآزال ولا تزال ، ولا ابتداء لسلسلة النباتات والحيوانات . إن فى كل بذرة نباتا مندمجا فيها ، وفى كل نبات بذرة كامنة ، ثم فى هذه البذرة الكامنة نبات ، وفيه بذرة إلى غير النهاية . وعلى هذا زعموا أن فى كل جرثومة من جراثيم الحيوانات حيوانا تام التركيب ، وفى كل حيوان كامن فى الجرثومة ، جرثومة أخرى يذهب كذلك إلى غير نهاية [1] . وبذلك تكون الأشياء مستمرة لا نهاية لها . وقد بين الشيخ جمال الدين الأفغانى ، عدم صحة هذا الزعم لعدم إمكان وجود مقادير لا نهائية فى مقدار متناه وأن ذلك من المحالات [2] .

كما احتج الفلاسفة على قولهم بالأبدية ، بعدَّة حجج أخرى : **أحدها** ، أن المؤثر فى العالم موجب بالذات فيلزم من دوامه دوام العالم .

وثانيها : أنه لو عدم الزمان لكان عدمه بعد وجوده بعدية بالزمان فيكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما هذا خلف .

وثالثها : أن كل ما يقبل العدم فإمكان عدمه حاصل قبل عدمه – وذلك الإمكان لابد له من محل ، أى لابد من شئ محكوم عليه بأنه الإتصاف بذلك العدم ، وذلك ليس هو وجود الشئ ، لأن الذى يمكن اتصافه بالشئ ، لابد وأن

---

(١) جمال الدين الأفغانى – الرد على الدهريين – ص ٢٢

(٢) عن : المصدر السابق – ص ٢٥

يكون ثابتا مع ذلك الشئ ، ووجود ذلك الشئ لا يتقرر مع عدمه . فإذًا لابد من شئ آخر يقوم مكان عدمه وذلك هو الهيولى . فإذاً كل ما صَحَّ عليه العدم فله هيولى ، فلو صَحَّ العدم على الهيولى لا فتقر إلى هيولى آخر لا إلى نهاية ، فإذًا الهيولى لا تقبل العدم . وقد ثبت أن الهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمانية فإذًا عدم الجسم محال [1] .

ولعله قد تبين من قَبْل ، أنَّ الأشاعرة ، قد قاموا بتحليل وتفنيد هذه الحجج ، عند عرض مناقشاتهم لأقوال الفلاسفة بالأزلية ؛ فقالوا ، أن فكرة الموجِب والموجَب ، لا يمكن تطبيقها ، فيما يتعلق بالله تعالى ؛ لأن ذلك يعنى إلغاء الإرادة الإلهية التى تَخْلُقُ متى شاءت ، وتُفنى متى شاءت . ففكرة الخَلْق تتعارض مع فكرة الإيجاب بالذات ؛ كما أن دوام العالم بدوام المؤثر ؛ يعنى وجود تساوى بين المؤثِّر والمتأثِّر ، أو بين الله والعالم ، أو بين الواجب والممكن ، وهذا لا يجوز عقليا .

أما فيما يتعلق بالحجة الثانية للفلاسفة على أبدية العالم ، وهى قولهم بسرمدية الزمان ، فقد سبق للأشاعرة أن أوضحوا أنه لا أزلية للزمان ؛ لأن الزمان لم يوجَد إلا مع وجود العالم ، والعالم حادث ، فالزمان حادث . وكذلك فيما يتعلق بالأبدية ، فإنه بعد الفناء لن يوجد زمان ، لأن العالم لن يكون موجودًا ، فلا زمان بدون العالم . فبعد الزمان لن يكون زمان بل سيكون عدم ، إلى أن يشاء الله بقيام البعث والحياة الآخرة . فإن كلمة قَبْل أو بَعْد لا تَعنِى زمان سابق أولاحِق للعالم ، بل عدم شامل ، قبل حدوث العالم وبعد فنائه .

والحجة الثالثة للفلاسفة التى عُرِضَتْ فى النص السابق لاثبات الأبدية ، والقائلة بضرورة وجود محل للممكن قبل وبعد حدوثه ، وهو الهيولى . لذا فالهيولى أزلية أبدية ؛ فقد أوضح الغزالى خطأ هذه الفكرة عند التحدث عن أزلية المادة بالفصل الأول . كما أنه يقول أيضا عن هذه الحجة : مُحال [أى محال ما يقوله الفلاسفة] لأنهم يقولون : إذا عَدِمَ العالم بقى إمكان وجوده ، إذْ الممكن لا ينقلب مستحيلا ، وهو وصف إضافى ، فيفتقر كل حادث بزعمهم إلى مادة

---

(١) فخر الدين الرازى المحصل - ص ٩٧ ؛ الغزالى تهافت الفلاسفة ، ص ١٢٥

سابقة ، وكل منعدم فيفتقر إلى مادة ينعدم عنها ، فالمواد والأصول لا تنعدم وإنما تنعدم الصور والأعراض الحالَّة فيها [(١)] . وقد أثبت الأشاعرة فى كثير من آرائهم عدم صحة ذلك القول . فإمكان العالَم كان فى عِلم الله تعالى منذ الأزل ، وكان يقابله عدم العالم ، فلمَّا شاءت إرادته أوْجدَتْه عن طريق القدرة الإلهية . وكذلك الفناء ، فالهيولى أو المادة خُلقت مع بداية العالم ، وستفنى وتنعدِم بانتهائه وفنائه ؛ فلا أبدية لها ، ولا لأى شئ فى الوجود ، إلا لله وحده .

ومن جانب آخر ، فإن فكرة إمكان وجود العالم بعد عدمه غير جائزة ، وغير مقبولة عقليا ؛ لأن ذلك يعنى أنه إذا فَنِىَ العالم الذى سيوجد للمرة الثانية كان له إمكان الوجود مرة ثالثة وهكذا إلى مالا نهاية . وهذا مرفوض كما قال الغزالى ، لأن العقل لا يجد مبررا لذلك . فهذا العالم الواحد تتوالى فيه الأشياء والمخلوقات جيلا بعد جيل ؛ فإذا كان الله تعالى يريد خلق العالم بعد فنائه ويريد تكرار هذه العملية إلى مالا نهاية ، فإن هذا لا يتفق مع حكمته تعالى ؛ وكان من الممكن أن يستمر نفس العالم فى الوجود إلى مالا نهاية ، مع إحداث التغيرات التى يريدها الله تعالى فيه ، ولكن إرادة الله لم تشأ ذلك فقد قررت الفناء لكل شئ ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ . هذا من الجانب العقلى ، أما من الجانب الشرعى فإن هذه الفكرة وهى إمكان توالى وجود العالم ، تتعارض مع فكرة الجزاء والثواب والعقاب . فقد أخبرنا الشرع عن قيام الساعة ، وعن حدوث البعث ، وعن الحساب ، والثواب والعقاب ، والخلود فى الدار الآخرة فى الجنة أو فى النار . وهذا كله لا يتم إلا بعد فناء هذا العالم ، ثم قيام حياة جديدة هى الدار الآخرة الخالدة . وكذلك فإن فكرة تسلسل إمكان وجود العالم إلى مالا نهاية تتعارض مع القول بأن الله هو الأول والآخر . إذًا ، فإن هذه الفكرة تتعارض مع العقل ومع الدين .

وهناك أيضا حجة أرسطو فى الأبدية ، التى تنتج عن طريق الحركة الدائرية التى يقول عنها أرسطو أنها حركة أزلية أبدية ، ليس لها بداية ولن يكون لها نهاية . لأن من صفات الحركة الدائرية أن تكون سرمدية .

---

(١) الغزالى – تهافت الفلاسفة – ص ١٢٥

يقول أرسطو : بما أن حركة النقلة أزلية كما سبق بيانه فينتج منه بالضرورة أنه بهذه المثابة ، يجب أن يكون كَوْن الأشياء متصلا أيضا على السواء . لأن هذه الحركة تسبب إلى مالا نهاية كَوْن الأشياء ، بأن تأتى بالعلة التى يمكنها أن تكوِّن الأشياء [١] . أى أن هذه الحركة الأزلية الأبدية ، هى التى تأتى بالعلة التى تكوِّن الأشياء على الدوام ، وتُخرِجُها من حالة الكمون إلى حالة الظهور ، حسب المفهوم الأرسطى فى هذا الأمر .

ولكن الأشاعرة قد بيَّنوا فساد هذا القول ، أو هذه الحجة ، وذلك بما أثبتوه فيما يتعلق بحدوث الحركة . فإذا كانت الحركة مُحدَثة – سواء كانت دائرية أو غير دائرية – فلا تكون أبدية . لأن ماله بداية فلابد أن تكون له نهاية .

وقد قال أرسطو كذلك ، بحجة الكون والفساد ، لإثبات الأبدية . فعملية الكون والفساد تحدُث فى تعادل تام فى هذا العالم . وقد ربط هذه العملية بالحركة الدائرية للأفلاك . فباقتراب الفلك المؤثِّر أثناء دورانه من عالم الكون والفساد ، أى العالم الأرضى ، فإنه يكوِّن أشياء جديدة ؛ وبابتعاده عنه تفسد أشياء مماثلة . وبذلك يظل العالم فى توازن أبدى ، بين الكون والفساد .

وبالإضافة إلى الردود التى سبق بيانها بالفصل الأول ، عن هذه الحجة ، فقد رد الغزالى على حجة مشابِهة ، أثارها أحد الفلاسفة ، وهو جالينوس ليثبت بها أيضا أبدية العالم .

يقول جالينوس ؛ إن الأجرام السماوية تدور منذ الأزل ، ولم يحسَّ أحد فسادها أو ضعفها ، وأتى بالشمس مثالا على ذلك ؛ فهى مازالت بكل قوتها تضئ وتبعث الحرارة . وقِسْ على ذلك باقى الأجرام فلم تفسد أو تذبل .

لكن الغزالى – بعد تحليل هذه الحجة ، وتفتيت مافيها من أفكار – يتساءل قائلا : ألا يوجد شئ آخر يدل على الفساد إلا الذبول ؟ فلعل هناك مظاهر أخرى للفساد غير الذبول ؛ لذا فإننا .. لا نسلم له أنه لا يفسد الشئ إلَّا بالذبول ؛ بل

(١) أرسطو – الكون والفساد – ص ٢٤٧

الذبول أحد وجوه الفساد ، ولا يَبْعُد أن يَفْسَدَ الشئ بغتةً وهو على حال كماله (١) .

ومع ذلك فالغزالى يفترض صحة رأى جالينوس ، من أن الفساد لا يكون إلا بالذبول - رغم أنه من الممكن أن يكون للفساد ، مظاهر أخرى ؛ فيقول مخاطبا جالينوس : أنه حتى لو كان الفساد لا يتم إلا بالذبول ، فما أدراك أنَّ الشمس لا تذبُل ؟ فلعلها تذبل ولكن فى بُطْء شديد ، وبدرجة لا يمكن للحس ، ولا للأجهزة العلمية أن تكتشفها أو تقيسها . فكما أن الياقوت والذهب مركبان من العناصر عندهم وهى قابلة للفساد ، ثم لو وضعت ياقوتة مائة سنة لم يكن نقصها محسوسا ، فلعل نسبة ما ينقص من الشمس فى مدة تاريخ الأرصاد ، كنسبة ماينقص من الياقوتة فى مائة سنة ، وذلك لا يَظْهَرُ للحس (٢) ، وهذا ما أثبتته العلوم الحديثة ، حيث أثبتت أن الشمس تفقد حرارتها فى بطء شديد . فإنه سيأتى لحظة تنتهى فيها حرارة الشمس وهنا يكون الفناء .

ولكننا نجد ابن رشد ، يعلق على رد الغزالى السابق - مناصرًا جالينوس - بقوله ؛ لو كانت الشمس تذبل ، وكان ما يتحلل منها فى مدة الأرصاد غير محسوس ، لِعِظَمِ جِرْمِها ، لَكَانَ ما يحدث من ذبولها فيما ههنا من الأجرام له قدر محسوس .

وذلك أن ذبول كل ذابل ، إنما يكون بفساد أجزاء منه تتحلل . ولابد فى تلك الأجسام المتحللة من الذابل أن تبقى بأسرها فى العالم أو تتحلَّل إلى أجزاء أخر ، وأيُّ ذلك كان ، يوجد فى العالم تغيرا بينا [ولماذا لا تكون الزلازل والبراكين ، والصواعق التى تحدث فى العالم من مظاهر ذلك التغير ... ؟] إما فى عدد أجزائه وإما فى كيفيتها ، ولو تغيَّرت كميات الأجرام لتغيرت أفعالها [يمكن أن يُقال تاثيراتها لا أفعالها] وانفعالاتها ، وبخاصة الكواكب . لَتَغَيَّرَ ماههنا من العالم (٣) . ولعل التغيُّر يَحدُث فى العالم ، ولكن بدرجة بطيئة .

---

(١) الغزالى - تهافت الفلاسفة - ص ١٢٦

(٢) المصدر السابق - ص ١٢٧

(٣) ابن رشد - تهافت التهافت - ٢٢٥

ويمكن القول أن هذا كان افتراضا من الغزالى بصحة فكرة الذبول كما افترض جالينوس ، وأن ذلك لو كان صحيحا لأدى فعلا إلى الفساد فى النهاية . أما تأثير ذلك التغير – إن كان يحدث فعلا – فلعل ذلك يحدث فى العالم . ويدل عليه ، تلك الأحوال الطبيعية الغير مستقرة والشاذَّة فى كثير من الأحيان .

إذًا ، من كلا الجانبين ، فإن الشمس أو غيرها من الأجرام أو الأشياء ليست أبدية . فإما أن تُعْدَمَ فجأة ، وإما أن تُعدَم تدريجيا . فلعل – ونحن لا نحس – هذا .. الكون يتجه إلى درجة تتساوى فيها حرارة جميع الأجسام وينضب فيها معين الطاقة . ويومئذ لن تكون هناك عمليات كيماوية أو طبيعية ، ولن يكون هنالك أثر للحياة نفسها فى هذا الكون [١] .

وهذا يعنى ، أن العلم الحديث قد أيَّدَ رأى الغزالى ، وأثبت أَن الشمس تفقد جزءا من كتلتها كل يوم ؛ وذلك لأن .. « ذرَّات هذه الشموس تتحطم فى قلبها المرتفع الحرارة جدا ، وبواسطة هذا التحطُّم الهائل الواسع المستمر ، تتولد هذه الطاقة الحرارية التى لا مثيل لها . وكما هو معلوم فإن الذرة عندما تتحطم تفقد جزءا من كتلتها ، حيث يتحول هذا الجزء إلى طاقة . وإذن فإن كل يوم يمر على أى شمس ، معناه فقدان جزء ولو يسيرا من كتلتها ، إن الشمس ، مثلا تفقِدُ كل يوم كذا كيلو جرام ومثلها بقيَّة النجوم » [٢] .

ومع هذا ، فإنه يمكن القول ، أن الله تعالى يملك القدرة اللانهائية ، التى تؤثر بإرادته ، حينما يقول للشئ كن فيكون . فإذا أراد الفناء للعالم فجأة ، فإن ذلك ، يمكن أن يتم فى لحظة من اللحظات ، أو فى مدةٍ كلمح بالبصر – كما يقول الغزالى فى رده على جالينوس ومَنْ سايره من الفلاسفة . ويعتبر هذا ردا على أرسطو أيضا ، حينما اعتقد أن دورة الحياة أزلية أبدية .

ويعرض الغزالى دليلا آخر للفلاسفة على قولهم بالأبدية وهو أنهم قالوا : أن العالم لا تنعدم جواهره ، لأنه لا يُعقل سبب مُعدِمٌ لها ، ومالم يكن منعدمًا ثم

(١) سعيد حوى – الله – مكتبة وهبه القاهرة – ص ١٥

(٢) المصدر السابق ص ١٧ – ١٨

انعدم ، فلابد أن يكون بسبب ، وذلك السبب لا يخلو ، إما أن يكون إرادة القديم سبحانه وهو محال ، لأنه إذا لم يكن مريدا لعدمه ، ثم صار مريدا ، فقد تغير ، أو يؤدى إلى أن يكون القديم وإرادته على نعت واحد فى جميع الأحوال ، والمراد يتغير من العدم إلى الوجود ثم من الوجود إلى العدم . وماذكرناه من استحالة وجود حادث بإرادة قديمة يدل على استحالة العدم . ويزيد ههنا إشكال آخر أقوى من ذلك ؛ هو أن المراد فعل المريد لا محالة ، وكل من لم يكن فاعلا ، إن لم يتغير هو نفسه ، فلابد أن يصير فعله موجودا بعد أن لم يكن موجودا . فإنه لو بقى كما كان ، إذ لم يكن له فعل ، والآن أيضا لا فعل له ، فإذن لم يفعل شيئا ؛ والعدم ليس بشئ ، فكيف يكون فعلا ؟! فإذا أُعدِمَ العالم وتجدد له فعل لم يكن ، فما ذلك الفعل ؟! أهو وجود العالم ؟! وهو محال ، إذ انقطع الوجود ! أو فِعْلُه عدم العالم ؟! وعدم العالم ليس بشئ حتى يكون فعلا ، فإن أقل درجات الفعل أن يكون موجودا ، وعدم العالم ليس شيئا موجودا ، حتى يقال هو الذى فعله الفاعل وأوجده الموجد . ولهذا الإشكال زعموا [أى الفلاسفة] افتراق المتكلمين فى التقصِّى عن هذا ، أربع فرق ، وكل فرقة اقتحمت مجالا [(١)] .

وهذه الفرق الكلامية ، التى زُعم إفتراقها واختلافها فى أمر حل هذا الإشكال الذى وصفه الفلاسفة ؛ قد أرجعت الفعل المتعلق بالإعدام والإفناء ، إلى أمور مختلفة ؛ مثل وجود عَرَض للفناء أو أن الأعراض تفنى بأنفسها ، والجواهر تفنى بعدم خَلْق البقاء لها ، أو بعدم خلق الحركة والسكون ، والإفتراق والإجتماع ؛ لكى تتلافَى القول بأن العدم ليس فعلا .

ولكن هذا كله ، يبتعد عن الحقيقة التى أعلنها الأشاعرة مرارا ، وهى التى تُرجع كل حدث فى الكون إلى الله وحده ، وبطريقة مباشرة . فإذا مانظرنا إلى هذه التعليلات التى زُعِمَ أن المتكلمين قد اختلفوا إليها ؛ نجدها كلها راجعة فى النهاية إلى إرادة الله وقدرته وحده .

يقول الغزالى : الإيجاد والإعدام بإرادة القادر ، فإذا أراد الله سبحانه وتعالى

---

(١) الغزالى – تهافت الفلاسفة – ص ١٢٨ – ١٢٩

أَوْجَد ، وإذا أراد أَعْدَم . وهذا معنى كونه سبحانه قادرا على الكمال ، وهو فى جملة ذلك لا يتغير فى نفسه ، وإنما يتغير الفعل ؛ وأما قولكم : أن الفاعل لابد أن يصدر منه فعل ، فما الصادر عنه ؟ قلنا الصادر منه ما تجدد ، وهو العدم إذ لم يكن عدم ، ثم تجدد العدم فهو الصادر عنه . فإن قلتم : أنه ليس بشئ – فكيف صدر عنه ؟ قلنا وهو ليس بشئ ، فكيف وقع ؟ وليس معنى صدوره عنه إلاَّ أنَّ ما وقع مضاف إلى قدرته . فإذا عقل وقوعه لِمَ لا تُعقل إضافتة إلى القدرة [1] ؟!

وهكذا قد .. تبين بهذا أنه مهما تصور وقوع حادث بإرادة قديمة ، لم يفترق الحال بين أن يكون الواقع عدما أو وجودا ؟! [2] .

ويُستنتج من تحليلات الغزالى السابقة ، أن عملية الإعدام ذاتها تعتبر فعلا ، والإبقاء على هذا الإعدام ، إلى أن تشاء إرادة الله تعالى ، يعتبر فعلا ؛ فالحالات السلبية ، مثل الحالات الإيجابية ، تعتبر أفعالا لله تعالى . ثم ما يلى ذلك من عمليات البعث والحساب والخلود ، تعتبر أفعالا . كل هذا يتم بإرادة الله القديمة الأزلية ، التى قررت كل ذلك منذ الأزل ، حيث كان كل شئ موجودا فى علمه تعالى .

ونجد محاولة أخرى ، يثيرها ابن رشد ، على طريق الفلاسفة . حيث يقول ، أنه لا مانع من الموافقة على أن هناك فناء أو عدم ؛ إذا كان ذلك يعنى تحويل العالم ، من حالة الوجود بالفعل ، إلى حالة الوجود بالقوة . فهذا لا يمتنع عند الفلاسفة أن ينتقل العالم إلى صورة أخرى ، هى العدم . لأن العدم يكون هنا بالعرض ، وإنما الذى يُمتنع عندهم هو أن ينعدم الشئ إلى لا موجود [3] ؛ لا بالقوة ولا بالفعل .

ومعنى هذا ، هو العودة إلى فكرة الكمون والظهور ؛ والوجود بالفعل ، والوجود بالقوة . ومن هذا تستمر سلسلة الظهور والكمون إلى مالا نهاية . لكن

---

(١) الغزالى – تهافت الفلاسفة – ص ١٣١

(٢) المصدر السابق – ص ١٣٣

(٣) عن : ابن رشد – تهافت التهافت – ص ٢٤٢

هذا النوع من العدم ليس مقبولا دينيا وعقليا – كما سبق إيضاحه – كما أن الأشاعرة قد أوضحوا أن العالم لم يحدث من شئ سابق ، سواء مادة أو صورة ، وسواء كان هذا الشئ كامنا أو ظاهرا ، بل أن العالم خُلِقَ من لا شئ . لذا فإن العدم بعد الوجود هو لا شئ ، وليس وجودا بالقوة ، يعود مرة أخرى إلى وجود بالفعل ، كما قال الفلاسفة على لسان ابن رشد .

وإذا كان الفلاسفة قد أتوا بالحجج والبراهين ، على إثبات الأبدية – كما سبق – فإن لِبعض المعتزلة رأى يقترب من رأيهم فى هذا الأمر ، بل إن الكرّامية وإن اعترفوا بحدوث الأجسام قالوا أنها أبدية [١] . ولكن ذلك يدعو ، إلى البحث فى نقطة أخرى ، تتعلق بالقول بجواز الفناء ، وهل هذا يؤدى إلى جواز الأبدية ..؟ ...

٢ – القول بجواز الفناء .. هل يؤدى إلى جواز الأبدية .. ؟

جوّز بعض المتكلمين الفناء ، خاصة المعتزلة . وهذا يعنى تجويز الأبدية أيضا . ولعل هذا يرجع إلى تأثير أقوال الفلاسفة – كما سبق – أو إلى إبراز أهمية العقل بدرجة أكبر من الاهتمام بالشريعة . وهذا ما يتفق مع مذهب المعتزلة . لذا نجد الشيخ عبد الجبار المعتزلى ، يتحدث عن فناء الجوهر ، على أساس أن الجوهر هو أصل تكوين الأشياء فى العالم ؛ فيقول : إن العقل يُجوِّز فيه [أى فى الجوهر] أن يصح فناؤه ويجوِّز أن يستحيل ذلك فيه . فطريقه من جهة العقل التجويز ، لأنه لا دليل يقتضى القطع على أحد الأمرين [٢] . أى الجواز والوجوب .

ولكن إذا وُجِّه للمعتزلة سؤال يقول لهم : ما أنكرتم أن العقل يدل على صحة الفناء عليه ، لأنه لو لم يصح ذلك لأدَّى إلى وجوب وجوده أبدا [أى الجوهر] واستحالة العدم عليه يوجب أنه مثل القديم تعالى [٣] . تجدهم يردُّون قائلين : إن

(١) البيضاوى – طوالع الأنوار – على هامش شرح المواقف للجرجانى – ص ٣٦٠

(٢) الشيخ عبد الجبار المعتزلى . المغنى جـ ٨ – ص ٤٣٢

(٣) المصدر السابق – ص ٤٣٢

الذى به خالف القديم تعالى ، غير كونه قديما ، لأن ذلك يقتضى فيه أن الوجود حصل له لما هو عليه فى ذاته ، لا لعلة ولا عن الفاعل . والجواهر لو ثبت وجوب وجودها فى المستقبل [أى فى الأبدية] لم يقتض ذلك فيها وجوب الوجود على وجه تستغنى عن الفاعل ، فلا يجب ، لو وجب وجودها ، أن تكون مِثْلاً للقديم تعالى [١] .

فالشيخ عبد الجبار المعتزلى ، يفرِّق هنا بين الله تعالى وبين الجواهر فى الأبدية ، بأن الله تعالى ، وجوده من ذاته ووجوده قديم ؛ أما الجواهر ، فهى ليست قديمة ، ووجودها ليس من ذاتها ، بل أنه مستفاد من غيرها .

كذلك فإن الجواهر يصح عليها أن تفنى ، لأنه لو لم يصح أن تفنى لم يجب أن تكون كالقديم - تعالى - فى وجوب الوجود لها ؛ لأنها قد كان يصح ألَّا توجد فى هذه الأوقات ، فتكون معدومة . لأنها إنما وجدت باختيار الفاعل ، وذلك يستحيل فى القديم تعالى [٢] .

وبالإضافة إلى الأسباب السابقة ، التى يمكن أن تكون قد أدت ببعض المتكلمين إلى القول بجواز الفناء ، لا وجوبه ؛ فإن هناك سبب آخر ، أفصح عنه الشيخ عبد الجبار المعتزلى ، وهو الخوف من أن : يُصَحَّح - بذلك مذهب جَهْم : أن الجنة والنار تفنيان [٣] . ذلك أن جهم بن صفوان قد قال بفناء كل شئ ؛ حتى أن الله تعالى ، يكون الآخر بعد الخلق . فلا يبقى شئ ولا أرض ولا جنة ولا نار ولا ثواب ولا عقاب ولا عرش ولا كرسى [٤] . لكن يمكن القول ، أن ذلك متعلق بالدار الآخرة ، والجميع متفقون على أبديتها وخلودها ، إلا جهم بن صفوان وجماعته . أما المقصود بالأبدية الغير مقبولة ، هو أبدية العالم ، وهى تختلف تماما

---

(١) المصدر السابق - ص ٤٣٣

(٢) المصدر السابق - ص ٤٣٣

(٣) المصدر السابق - ص ٤٣٣

(٤) النشار - د. على سامى - عقائد السلف . منشأة المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٧١ - ص ١٠٠

عن أبدية الدار الآخرة . فالأولى مرفوضة عقليا ودينيا ، والثانية واجبة ومقبولة عقليا ودينيا . إلا أن معنى ذلك هنا ، هو أن الذين جوَّزوا الفناء ، وجوَّزوا الأبدية – تلقائيا كانوا يخشون من أن يكون ذلك تدعيما لمذهب الجهمية فى الفناء التام ، الذى لابعث بعده ولا حساب ، ولا عقاب ولا جنة ولا نار ؛ أى ولا آخرة . وكان من الممكن أن يشار هنا إلى أَنَّ تلك – الخشيةَ – مُتعلِّقة بالدار الآخرة ، لا بعالمنا الحالى .

ولعل كل هذه المحاولات ، من الشيخ عبد الجبار المعتزلى والمعتزلة ، للقول بجواز الأبدية ؛ تكون راجعة إلى مذهبهم القائل ببقاء الأعراض وعدم فنائها فى كل وقت ، كما قال الأشاعرة ؛ وهذا يعطى لها جواز البقاء إلى مالا نهاية . كما أنها تثبت رأيهم فى القول بحرية الإرادة وعدم خلق الأفعال فى كل آن ، فى الإنسان ، كما قال الأشاعرة . فمذهب المعتزلة مترابط ، وكل أمر من هذه الأمور مترتب على الآخر . لذلك جوَّزوا الفناء ، فجوزوا بذلك الأبدية ، بل وأوجبتها فئة منهم ، هم الكرامية – كما سبق ذكره .

ولكن مثل هذه الأسباب السابقة ، لا تؤدى إلى تجويز الفناء ، وبالتالى إلى تجويز الأبدية ؛ لأن تجويز الأبدية ، مُخالف للشريعة التى تجعل فَنَاء كل شئ ، ضرورة إلهية ، أَوْجَبها الله تعالى ؛ الذى قال ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴾ [الرحمن – ٢٦ – ٢٧] ، وقال ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ [سورة القصص – ٨٨] . وهذا يقطع بضرورة الفناء ، ورَفْض الأبدية ، جوازا ووجوبا ، وعلى أى وجه من الوجوه .

وأيضا ، فإننا إذا ما جَوَّزْنا الأبدية فإننا نهدم بذلك أصلا وهدفا رئيسيا من أصول الدين والعقل ، أَلَا وهو الجزاء . فإذا ماجوَّزْنا الأبدية فإننا بالتالى نجوِّز عدم وجود الجزاء ، وهذا يزعزع العقيدة ، ويؤدى إلى الفساد فى العالم .

وهنا نجد الشيخ عبد الجبار المعتزلى يرد ويقول : هذا رجوع منك إلى السَّمْع ، وذلك مالا نأباه ، وإنما أنكرنا ذلك من جهة العقل . فإن قيل : هلا قُلتم : أن العقل

يقتضى أن الفناء لا يصح على الجواهر للوجوه التى قدَّمتموها ؟ قيل له إنما يقتضى ذلك عدم الدلالة على صحة فنائها . فأما أن يدل على أنها لايصح أن تفنى فمحال [١] .

أما زعماء الأشاعرة ، فإننا نجد منهم أحد المتأخرين ، وهو فخر الدين الرازى ؛ يميل إلى فكرة جواز العدم عقليا ، فهو يقول ؛ أن كل ما سِوى الله تعالى فهو محدث ، وكل محدث فإن حقيقته قابلة للعدم والوجود ؛ فهذه القابلية من لوازم الماهية ، وكل ما كان من لوازم الماهية فإنه واجب الدوام فى جميع زمان دوام الماهية . فإذًا قابلية العدم من لوازم ماهية كل ما سوى الله تعالى ، فهذا يقتضى جواز العدم على كل ما سوى الله تعالى [٢] . ويتبين من ذلك أن المقصود هنا هو عدم رفض العقل لفكرة الفناء ؛ أو عدم استحالة الفناء عقلا ؛ لأن ماهية المحدث هى قابلية العدم والوجود . فكما كان قابلا للوجود أثناء عدمه ، فإنه كذلك قابل للعدم أثناء وجوده . وهذا هو الجواز العقلى ، الذى لا يتنافى مع الوجوب الشرعى . فإذا كان الشرع يقرر الفناء ، فإن العقل لا يرفضه . لذا نجد رجلين من زعماء الأشاعرة ، هما الإيجى والجرجانى ، يقرِّران وجوب الفناء . ذلك لأن الله سبحانه (قَضَى) أى حَكَمَ (على كل ما عداه بالعدم والفناء) [٣] .

وبعد هذا ، فإنه يمكن القول ، أن جواز الفناء أو العدم يمكن أن يؤدى إلى جواز الأبدية ؛ إلا أنه لا يؤدى إلى ذلك ، إذا كان بمعنى عدم رفض العقل قابلية العالم للفناء أو العدم ، حيث كان قبل ذلك جائز العدم والوجود . وهذا ما قرره الأشاعرة فى كثير من أقوالهم .

* * *

---

(١) الشيخ عبد الجبار المعتزلى – المغنى جـ ٨ – ص ٤٣٦ .

(٢) فخر الدين الرازى – الأربعين – ص ٢٨٠

(٣) الجرجانى – شرح المواقف – ص ١١

ثانيا
إثبات صحة الفناء عند الأشاعرة

رغم إثبات خطأ فكرة الأبدية عند الفلاسفة ، فى الجزء السابق مباشرة ؛ وأن هذا يعنى بالضرورة صحة الفكرة المقابلة لها وهى الفناء ؛ إلا أن الأشاعرة من جانب آخر ، أرادوا إثبات صحة القول بالفناء ، عن طريق الأدلة والبراهين ، بالإضافة إلى الطريق الشرعى .

فإثبات صحة الفناء ، يُعَدُّ بمثابة هَدْم لفكرة الأبدية أيضا . ومن المعروف أن من قال : أنه قديم [أى العالم] قال : لايجوز عدمه كما تقدم [كما قال أرسطو وغيره من الفلاسفة] وأما مَنْ قال : أنه حادث ، فقد قال : بجواز فنائه ، لكَوْن ماهيته من حيث هى قابلة للعدم ، والعدم قَبْل ، كالعدم بعد ، لا تمايز بينهما ، ولا اختلاف فيهما ؛ فما جاز عليه أحدهما جاز عليه الآخر . لم يخالف فى ذلك أحد إلا الكرَّامية ، فإنهم مع اعترافهم بحدوث الأجسام قالوا : أنها أبدية ممتنع فناؤها [١] .

ومن أجل ذلك فإن الأشاعرة يقومون بتحليل فكرة الفناء ، لكى يثبتوا صحته ، وضرورة وقوعه . فالمحْدَث – كما قال الشهرستانى – لا يدخل فى دائرة المستحيل وجودًا وعدما ، كما لا يدخل فى دائرة الواجب . ذلك أن المحدث أو الممكن ، هو ما كان جائز الوجود ، أى هو مالم يكن موجودا ثم وُجِد . وما كانت هذه ماهيته ، فهذه الماهية قابلة أيضا للعدم بعد الوجود ، فالعدم ليس مستحيلا عليها ؛ لذا ، فالعقل لا يرفض فكرة الفناء ، ولذلك قَدَّر الله سبحانه ، على كل ممكن أو مُحدث الفناء .

ونجد فى تعريفات السيد الجرجانى ؛ أن الوجود أقسام ثلاثة لا رابع لها ؛ فإنه إما أزلى أبدى وهو الله سبحانه وتعالى . أوْلا أزلى ولا أبدى ، وهو الدنيا [أو العالم] . أو أبدى غير أزلى ، وهو الآخرة [لأن فيها الخلود] وعكسه محال ؛ فإن ماثبت قِدَمُه امتنع عدمه [٢] . فلا سرمديه إلا لشئ واحد فقط ، وهو الله

---

(١) الإيجى – المواقف – مكتبة المتنبى – القاهرة – ص ٢٥٠

(٢) البستانى – دائرة المعارف – مجلد ثالث – مطبعة المعارف بيروت سنة ١٨٧٨ – مادة أزل ص ٣٠٤

تعالى ؛ ولا أبدية إلا لشئ واحد فقط وهو الآخرة ، فهى دار الخلود ؛ أما الدنيا أو العالم فلا سرمدية لها ، ولا أزلية لها ، ولا أبدية لها . وهذا ماقضت به بديهة العقل ، وقَرَّرته الأديان كلها .

١) دليل الحدوث وهو دليل الفناء :

أثبت الأشاعرة - كما سبق - أن الله تعالى خلق العالم من عدم ، فأنشأه إنشاءًا واخترعه ليس على مثال سابق ، ولا من مادة سابقة . وإثبات حدوث العالم ، هو دليل واضح ، فى نظر الأشاعرة ، على إثبات فنائه . فإنَّ المُحدَث يحمل فى مفهوم حدوثه الدلالة على فنائه ؛ ذلك لأن صحة الفناء على الأجسام متفرعة على حدوثها ، فإن ثَبُتَ حدوثها ثَبُتَ صحة فنائها ، وإلَّا فلا [١] .

وكل مُحدَث ، فإن صفاته كذلك ، وما كانت صفاته كذلك ؛ كانت ماهيته قابلة للعدم ، وذلك القَبول من لوازم تلك الماهية ، فتكون الماهية قابلة للعدم أبدا [٢] . ومن أجل ذلك فإن العالم عند الأشاعرة لا يجب أن يكون أبديا ، خلافًا للفلاسفة والكرَّامية (والجاحظ) [٣] .

وكما اتخذ الأشاعرة من نظرية الجزء الذى لا يتجزأ ، مجالا لإثبات حدوث العالم ؛ فإن هذه النظرية ، تتضمن - كذلك - الدليل على فنائه .

فَمِن الأصول الهامة فى نظرية الجوهر الفرد ، عند الأشاعرة عدم بقاء العَرَض أكثر من زمان ، أو آن واحد . فعملية الفناء تحدث فى كل لحظة ، ولكن يتجدد الوجود . ويرى الأشعرى أن الله يُفْنِي الجسم بأَنْ لا يخلق فيه البقاء [كعرض] فى الحال التى يريد أن يكون فانيا فيه ، لأن الباقى عنده يكون باقيا ببقاء ، فإذا لم يخلق الله البقاء فى الجسم فَنِيَ [٤] .

---

(١) البيضاوى - طوالع الأنوار - على هامش شرح المواقف للجرجانى - ص ٣٦٢

(٢) فخر الدين الرازى - المحصل - ص ٩٧

(٣) المصدر السابق - ص ٩٧

(٤) عن : البغدادى - أصول الدين - ص ٢٣١

فالجواهر والأعراض ، وهى كل ما يتكون منه العالم ؛ مترابطان . وقد برهن الأشاعرة على امتناع خلو الجواهر عن الأعراض ، وكذلك على عدم إمكان قيام الأعراض بذاتها . ففى حالة الفناء تكون الإرادة الإلهية قد قررت عدم خلق الأعراض ، فلا تستطيع الجواهر الوجود بمفردها ، فتفنى وتزول ؛ لأن الجوهر والعرض متلازمان ، فإذا لم يوجد أحد المتلازمين ، وجب عدم الآخر (١) .

ويعبر البغدادى والرازى عن رأى الأشاعرة فى هذا المجال قائلين : أجمع أصحابنا على أن الأعراض لا يصح بقاؤها ، فإن كل عَرَض يجب عدمه فى الثانى من حال حدوثه (٢) . وإذا لم يخلق الله العرض انتفى الجوهر (٣) .

وإذا كان الأشعرى ، قد أرجع الفناء ، إلى عدم خلق البقاء فى الجسم كعرض ؛ فإن هناك من يرى أن الله سبحانه إذا أراد فناء الشئ خلق فيه عَرَض « الفناء » ؛ فيفنى الجوهر فى الحال الثانية من حدوث الفناء فيه (٤) . وهذا رأى أبو العباس القلانسى ، شيخ البغدادى .

إلا أن الرأى السائد عند الأشاعرة ، هو أنه إذا لم يخلق الله تعالى العَرض على الجوهر فَنِىَ وزال . ويذكر البيضاوى ، معبرا عن رأى بعض أصحابه من الأشاعرة ، أن الباقلانى يقول : أن الجوهر يحتاج إلى نوع من كل جنس من أجناس الأعراض ، فإذا لم يَخلق الله تعالى أى نوع من الأجناس ينعدم الجوهر ؛ وبمثل ذلك قال إمام الحرمين الجوينى (٥) .

ويتحدث إخوان الصفا – فى نفس الإتجاه السابق – عن الفناء ، على أنه ضرورة واقعة لا محالة ، وذلك عن طريق الإرادة الإلهية التى تملك وحدها الخلق والإفناء . وهم يثبتون ذلك بطريقة منطقية ، فيقولون أن الفاعل المختار هو الذى يَقْدِر على الفعل وتَرْكِه متى شاء ؛ فهذه مقدمة موجبه صادقة ، ومقدمة أخرى :

---

(١) فخر الدين الرازى – المحصل – ص ٩٨
(٢) البغدادى – أصول الدين – ص ٢٣١
(٣) فخر الدين الرازى – المحصل – ص ٩٨
(٤) البغدادى – أصول الدين – ص ٢٣١
(٥) عن : البيضاوى – طوالع الأنوار ص ٣٦٣

كل فاعل حكيم مختار فله فى فعله غرض ، فهذه موجبة صادقة . ومقدمة أخرى نشرحها فنقول : الغرض هو عناية سابقة فى علم الصانع قبل إظهار صنعته ، ومن أجله يفعل ما يفعله ، فإذا بَلَغ إلى غرضه قطع الفعل وأمسك عن العمل . فهذه مقدمات ثلاث موجبات صادقات ، ومقدمة أخرى : كل حكيم صانع إذا علم علما يقينا أنه لا يبلغ إلى غرضه فى فعله ، فإنه لا يعمل شيئا ولا يطلبه ، وهذه مقدمة كلية موجبة صادقة . ومقدمة خامسة : محرك الأفلاك والكواكب فاعل مختار ، حكيم ، قادر ، وهذه مقدمة موجبة . فينتج من هذه المقدمات أن العالم سيخرب يوما . بيان ذلك : أنه إن كان قد يبلغ محرك الأفلاك إلى غرضه فى تحريكها ، فسببه أن يمسك عن تحريكها وإدارتها ، وإن كان لم يبلغ إلى الغرض ، فالغاية فى ذلك بلوغ الغرض ، وإن كان يعلم أنه لا يبلغ غرضه ومطلبه ، فسبيله أن يمسك عن فعله إن كان حكيما ، وإن كان يعلم أنه سيبلغه ، فإذا بلغ غرضه ومطلبه قَطَع الفعل وأمسك عن العمل . وإذا أمسك محرك الأفلاك عن التحريك لها وقفت الأفلاك عن الدوران ، ووقفت الكواكب عن المسير فى البروج ، ووقفت مجارى الليل والنهار والشتاء والصيف ، وبطل ترتيب الزمان ، ووقف الكون والفساد ، والمولدات الثلاثة وفَسَدَ النظام . وفى ذلك يكون بطلان العالم ، وبوار الكل [١] .

وهذا الترتيب المنطقى يثبت أن فناء العالم أمر جائز منطقيا ، أى عقليا . ثم أن الشرع قد قرره ، فهو لذلك ، واقع لا محالة .

ويربط الرازى – من جانب آخر – بين التقرير الدينى والجواز العقلى فى هذا ، فيقول : يجب الإيمان بأن الله تعالى يخرب السموات والأرض . والدليل عليه أنَّا بيَّنا أن الأجسام كلها متماثلة [أى فى التكوين] فكل ما يصح على بعضها يصحُّ على الباقى ، وذلك يدل على أن تخرُّبها وتغيير صفاتها ممكن ، والنص قد ورد به ، فوجب الإقرار به [٢] .

---

(١) إخوان الصفا – رسائل إخوان الصفا – جـ ٣ ص ٣٣٩ دار الطباعة والنشر بيروت – ١٩٥٧ –

(٢) فخر الدين الرازى – معالم أصول الدين – ص ١٢٠

مما سبق ، يتضح لنا أن كل محدث فمآله إلى الفناء . ولو كان مصيره إلى الأبدية ما كان محدثا . ولكن ثَبُتَ أن العالم مُحدث ، وُجِدَ بعد أن لم يكن ، لذا فإن مصيره إلى العدم ، كما كان قبل وجوده ؛ حتى يتحقق الإنفراد لله وحده ، بالأزلية والأبدية « هو الأول والآخر » .

وهناك بعض المشكلات الفرعية الناتجة عن فكرة الفناء ؛ وهى ما تتعلق بمشكلة أبديةّ النفس أو فناءها ، وكذلك مشكلة المدى الزمنى للجنة والنار .
ويمكن بحث هاتين الفكرتين ، فى ضوء فكرة الفناء ، على الوجه التالى ...

٢ – هل النفس البشرية فانية أم أبدية ... ؟

إن إبداء الرأى فى مشكلة فناء النفوس البشرية أو أبديتها ، هو من الأمور الشائكة . وذلك لأن الآيات التى تحدَّثَتْ عن ذلك فى القرآن متعارضة فى ظاهرها ، مثل قوله تعالى ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِۗ ﴾ [سورة الأنبياء – ٣٥] ، ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴾ [سورة الرحمن – ٢٦] ، ويقابل ذلك قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتَاۢ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴾ [سورة آل عمران – ١٦٩] ، ﴿ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى ﴾ [سورة الإسراء – ٨٥] ، ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى ﴾ [سورة ص – ٧٢] ، لذا ، لم يقطع الأشاعرة برأى فى هذا الأمر ؛ بل إن الكثير منهم لم يَطْرُق باب الحديث عنه إلا قليلا .

ومن أجل ذلك تضاربت الآراء حول هذا الموضوع ، وانقسمت إلى ثلاث فرق : أحدها ، الذين يقولون : جملة النفوس الناطقة باقية بعد الموت ، وهو قول أكثر المحققين من الحكماء وثانيها ، الذين يقولون : النفوس الناطقة تفنى عند فناء الأبدان ، وهذا قولٌ لم يَقُلْ به أحد من المحققين . وثالثها ، الذين يقولون : النفوس الفاضلة تبقى وهى التى استكملت قوتها النظرية بمعرفة الحق ، وقوتها العملية بعمل الخير . فأما النفوس التى لا تكون كذلك فإنها تفنى عند فناء الأبدان [١] . ويُعتقد أن الرأى الأخير ، هو رأى الفارابى .

---

(١) فخر الدين الرازى – الأربعون – ص ٢٩٥

وكان من الطبيعى أن يقول الفلاسفة بأبدية النفس ، توافقا مع قولهم بأبدية العالم . ويذكر الرازى أن الفلاسفة قالوا : أن الأرواح البشرية وإن كانت مُحدثة إلا أنها أبدية غير قابلة للعدم ، وأيضا العقول الفلكية ، والنفوس الفلكية [١] . والمقصود بالفلاسفة هنا ؛ الفلاسفة المسلمون ، وخاصة ابن سينا . ويفسر فخر الدين الرازى ، سبب قول الفلاسفة بأبدية النفس بأنه .. لو صح العدم على النفس لكانت مركبة من المادة والصورة ، لكن ذلك باطل ، لما بيَّنا أنها ليست بجسم [٢] .

وقد رد الغزالى على ذلك من قبل ، وأثبت أنه لا توجد مادة فى مقابل الممكن ، بل أن الله تعالى ، يخترع الأشياء من لا شئ . وكذلك الحال عند فنائها - قياسا - فلا يبقى شئ . يقول فخر الدين الرازى : لا نُسلِّم أن الإمكان أمر ثبوتى ، وعلى هذا التقدير لا يستدعى محلا . وأيضا فالنفس حادثة ، فكونها مسبوقة بالإمكان السابق لما لم يوجب كونها مادِّية ، فكذلك إمكان فسادها [٣] . وهنا نجد فخر الدين الرازى لا يوافق على أبدية النفس ، مستشهدا بحدوثها ، حتى لو كانت لا مادية ، فإن لا مادِّيتها لم تمنع حدوثها ، فكذلك القول فى أمر فسادها ؛ لأن كل محدَث فان .

ويُذكَر عن أرسطو ، أنه قال برأى آخر ، لإثبات عدم فناء النفس ؛ هو أن الروح الفردية - رغم أنها باقية بعد الموت ولا تفنى ؛ إلا أن بقاءها ليس بقاءً فردياً بل أنها تندمج فى العقل الكلى العام ، أو فيما يسمى بالروح الكلية .

فالروح من عالم العقل ، والعقل واحد فى جميع الأفراد ، وهم إذا اختلفوا بالأذواق الجسدية [أى الأفراد] لم يختلفوا بالمدركات العقلية . فلا اختلاف بين إنسانَيْن فى إدراك الحقائق المجردة كالرياضة والمنطق وما جرى مجراها ، ومُؤدَّى هذا عند أرسطو ، أن العقل المجرد لا فَرديَّة فيه ، وأن الروح تَعُود إلى العقل العام بعد فراقها للجسد . فلا فَرْديَّة لها بعد الموت ، ولكنها لا تقبل الفناء [٤] . ولم يغب عن

---

(١) المصدر السابق ص ٢٨٠ (٢) فخر الدين الرازى - المحصل ص ١٦٧

(٣) المصدر السابق ص ١٦٧

(٤) العقاد . عباس محمود ، الله - دار المعارف بمصر - ص ١٤ - ط ٧

ابن رشد أن يرتضى نفس هذه الفكرة الأرسطية . فعنده ؛ بينما الروح البشرية خالدة ، فالروح الفردية فانية . ليس هناك خلود فردى لكن الناس يعيشون فى الروح العامة للبشرية [١] . ويعتبر هذا الرأى لأرسطو ومَنْ تَبِعَه ، رأيًا غريبا ، لأنه يلغى المسؤولية والجزاء . ولا يخفى مدى مافى ذلك من خطورة عقلية وأخلاقيّة ودينية .

ونجد آراء أخرى تقول بأبدية النفس . فرغم أن إخوان الصفا أثبتوا ضرورة وقوع الفناء الكلى ؛ إلاّ أنهم يقولون بأبدية النفس . لأنهم يعتقدون فى موت الجسد فقط ، وذلك عند انفصال النفس عنه . أما النفس فحياتها ذاتية لها ، وذلك أنها بجوهرها حيّة بالفعل ، عَلّامة بالقوة ، فعّالة فى الأجسام والأشكال والنفوس والصور طبعا ، وأن موتها هو جهالتها بجوهرها ، وغفلتها عن معرفة ذاتها ، وأن ذلك عارض لها من شدة استغراقها فى بحر الهيولى ، ولبُعد ذهابها فى هاوية الأجسام ، ولِشدّة غرورها فى الشهوات الجسمانية . والناس أكثرهم لجهالتهم بجوهر نفوسهم ، وغفلتهم عن حياتها الأبدية ، لا يعرفون إلا هذه الحياة الدنيا الجسدانية الدنية المنقطعة [٢] .

والشيرازى ، يسير فى هذا الاتجاه الذى يقول بعدم فناء النفوس . يقول : إن النفس الإنسانية لا تموت بموت البدن ، لأن كل شئ يفسد بفساد شئ آخر ، فهو متعلق به نوعا من التعلق ، إذ كل أمرين ليس بينهما تعلق ذاتى وارتباط عقلى ، فلا يوجب فساد أحدهما فساد الآخر [٣] . وبما أن النفس روحية والجسد مادى فلا يوجد ارتباط بينهما ، إلا أنه يمكن القول أن هناك نوعا من التعلق بين النفس والبدن ، لاتحادهما فى الإنسان بصورة من الصور .

أما الرأى القائل بأن النفوس الفاضلة العالمة تبقى بعد موت البدن ، والنفوس الجاهلية تفْنَى ، مثل نفوس الأطفال والجهال ؛ فإن ذلك الرأى منقول عن حكيم باسيطيوس [٤] . ويُحتمل أن يكون الفارابى قد نقله عنه . وهو قول غريب ، ولكن

---

(١) M.Sharif. Muslem Thaught. P. 47,48

(٢) عن : إخوان الصفا – رسائل إخوان الصفا جـ ٣ – ص ٤٠

(٣) الشيرازى – المبدأ والمعاد – ص ٢٢٥ – دار الكتب المصرية – ١٣١١ هـ – ١٩٢١ م

(٤) الرازى – الأربعون – ص ٢٩٨

حجة قائليه ؛ أن النفوس الخالية عن العلوم والأخلاق الفاضلة لو بقيت بعد الموت لبقيت إما معطلة أو معذَّبة – وإبقاء الشئ فى التعطيل أو فى التعذيب أبد الآباد غير لائق بحكمة الحكيم [١] . ولاشك أنه من الواضح ، أن هذا النوع من التفرقة بين النفوس ، غير مقبول عقليا ودينيا .

ولكن مع كل هذه الآراء والتفسيرات القائلة بأبدية النفس ؛ فإننا نجد أنه للممكن أحكاما منها ؛ أن لا يوجد إلا بسببْ وأن لا ينعدم إلا بسبب . وذلك أنه لا واحد من الأمرين له لذاته [٢] . ولاشك أن النفس الإنسانية تدخل ضمن الممكن ، لأنها مخلوقة مُحدَثة . وحيث أن وجودها ليس لذاتها ، فهى لا تملك البقاء والدوام ؛ لأن سبب وجودها هو أيضا سبب عدمها وفنائها . ولعل ذلك قد دعا فريق آخر إلى القول – صراحة – بفناء النفوس عند موت البدن ، وهؤلاء ، احتجوا بأن هذه النفوس ليست أزليه فوجب أن لا تكون أبدية .... إن هذه النفوس لمَّا وُجِدَتْ بعد أن كانت معدومة كانت ماهيَّاتها قابلة للعدم ، وهذه القابلية من لوازمها ، فوجب أن تكون قابلة للعدم أبدا . وإذا كان كذلك امتنع القَطْع بأنها لا تعدم البته [٣] . ولعل الأشاعرة ممن يميلون إلى هذا الإتجاه ، توافقا مع قولهم بحدوث كل شئ ، وأنَّ كل مُحدث فان .

ومع هذا فإننا نجد أمامنا قول الله تعالى : ﴿ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْـرِ رَبِّى ﴾ وقوله تعالى : ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى ﴾ وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴾ [سـورة آل عمران – ١٦٩] فمِنَ الممكن تفسير هذه الآيات الكريمة ، على أن النفس أبدية لأنها من روح الله تعالى ؛ فهى متعلقة به سبحانه ، وهو دائم أبدى .

ولكن .. إذا وضعنا هذه الآيات ، أمام قوله تعالى : ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴾ ،

---

(١) المرجع السابق – ص ٢٩٨

(٢) الإمام محمد عبده – رسالة التوحيد – ص ٣٤

(٣) فخر الدين الرازى – الأربعون ص ٢٩٧

﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ ، ﴿ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ ﴾ ، فإننا نفهم أن كل شئ محكوم عليه بالفناء ، والنفس شئ من الأشياء ، فينطبق عليها الفناء .

لذا فإنه يمكن التوفيق بين تلك الآراء ، واستنتاج رأى وسط ؛ هو أن الأنفس البشرية ، مصيرها إلى الفناء ، تطبيقا لقوله تعالى ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴾ ؛ إلا أن فناءها لا يقع مع فناء الأبدان ، بل تظل موجودة حية مادامت الحياة الدنيا قائمة ، وتظل كذلك حتى يقع الفناء التام ؛ فينطبق عليها هذا الفناء تحقيقا لحكم الله وقراره : ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴾ . فالروح ليست خالدة طبعًا ، وبقاؤها رهن بمشية الله [1] . أما التساؤل عن مكانها فى هذه المرحلة ؛ هل ستكون فى هذا العالم أم أين ؟ . فيمكن القول أن السَّمْع قد أفادنا بأن النفوس الخيِّرة يغمرها الله بالسعادة والنعيم والنور أينما كانت ، وهى تحيا مع بعضها ؛ ويُقال أنها تلتقى فى أماكن الخير والنور ، فى عالم الأرواح البرزخى ، الذى يكون بين الحياة الدنيا والحياة الآخرة . كما يُقال أن الأنفس توجَدُ حول قبورها وحول أحبّائها من الأحياء ، خاصة فى حالة تذكُّرهم إياها .

أما الأنفس الشريرة ، فتكون فى هذه المرحلة فى ضيق وشقاء . تحيا مع من يماثلها من النفوس الشريرة ، فى أماكن الشقاء والظلام ، فى عالم الأرواح البرزخى كذلك ، وحول قبورها .

تظل الأنفس هكذا ، حتى لحظة الفناء التام ، فتفنى هى الأخرى مع ما تبقَّى من أشياء العالم ؛ لأن الفناء سينطبق حتى على الملائكة وحَمَلَة العرش وجبريل ومَلَكَ الموت نفسه ، حتى يتحقق قوله تعالى ، ﴿ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ ﴾ [2] . ثم تقوم الساعة أو القيامة ، وتحين ساعة البعث ؛ ويَخلق الله تعالى بقدرته وإرادته حياة جديدة ؛ هى الحياة الآخرة التى ليس بعدها ، فناء أو حياة أخرى . هذه الحياة الأخرى ، أو الدار الآخرة ، تختلف تماما عن الحياة الدنيا فى كل شئ . فيتحقق

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية - مادة بعث - المجلد السابع ص ٣٤٤ - الشعب .

(٢) عن : حديث نبوى - عن ابن كثير - البداية والنهاية - جـ ١ - ص ٤٨ مطبعة الكردى بمصر سنة ١٣٢٨

المعاد ، وتُشرق الأرض - أرض الدار الآخرة - بنور ربها . فتحدُث الأنفس من جديد ، كما تحدث الأجساد ، وتعود الأنفس إلى أجسادها ، كلٌّ فى طريق . إما إلى الجنة وإما إلى النار .

٣ - الجنة والنار بين الأبدية والفناء :

ثار جدل ملحوظ ، حول أبدية الجنة والنار ، كالذى ثار حول أبدية النفس .

فقد ذكر القرآن الكريم آيات تدل على أن الجنة كانت موجودة منذ أن خلق الله آدم عليه السلام ، وجعله فى الجنة يأكلُ منها هو وزوجته حواء ، إلى أن نَزَلا منها لعدم طاعتهما لربهما سبحانه . وهذا يعنى أن الجنة والنار كانتا مخلوقتان ، وهما مخلوقتان الآن . ثم أن الله تعالى ، قد ذكر فى آيات من القرآن الحكيم ، مايدل على خلود الجنة والنار .

فإذا كانت الجنة والنار مخلوقتان منذ خَلْق العالم أو قبله أو بعده ، عند خلق آدم عليه السلام ؛ فهل ستظلَّان أبديتان حتى المعاد ، ودخول أهلهما فيهما ، فى الدار الآخرة ..؟ أم ستفنيان قبل البعث ؟ مع فناء العالم ؟ تحقيقا لقوله تعالى : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ﴾ ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴾ ..؟

كما نجد الجهمية ، الذين كان لهم دور كبير فى هذه المشكلة ؛ فهم لم ينفوا الأبدية فقط بل نفوا كل ما يمكن أن يوجد بعد الفناء . فنفوا البعث وما يتبعه من حساب وعقاب وجزاء ، وجنة ونار ، وخلود . وقد استغلوا فى ذلك وجود الآية الكريمة ، التى تقول : ﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ ﴾ ، وأَوَّلوها ، فزعموا أن الله هو قبل الخلق فَصَدقوا ، وقالوا : يكون الآخر بعد الخلق فلا يبقى شئ ولا أرض ولا جنة ولا نار ، ولا ثواب ولا عقاب ، ولا عرش ولا كرسى . وزعموا أن شيئا مع الله لا يكون ؛ هو الآخر كما كان ؛ فأضلوا بهذا بَشرًا كثيرا . وقلنا : أخبرنا الله عن الجنة ودوام أهلها فيها قال : ﴿ لَّهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُّقِيمٌ ﴾ [التوبة ٢١] . فإذا قال جل وجهه : (نعيم) . وقال : ﴿ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ﴾ [النساء ٥٧] . وقال : (أُكُلها

دائم) . فإذا قال الله لا ينقطع أبدا . وقال ﴿ وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ ﴾ [الحجر ٤٨] وقال : ﴿ وَإِنَّ ٱلْآخِرَةَ هِيَ دَارُ ٱلْقَرَارِ ﴾ [غافر ٣٩] . وقال ﴿ مَّاكِثِينَ فِيهِ أَبَدًا ﴾ [الكهف ٣] . وقال : ﴿ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱبْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِى رَحْمَةِ ٱللَّهِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ [آل عمران ١٠٧] . وقال ﴿ لَّا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ ﴾ [الواقعة ٣٣] ومثله فى القرآن كثير . وذكر أهل النار فقال : ﴿ لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا۟ وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُم مِّنْ عَذَابِهَا ﴾ [فاطر ٣٦]. وقال : ﴿ أُو۟لَٰٓئِكَ يَئِسُوا۟ مِن رَّحْمَتِى ﴾ [العنكبوت ٢٣] ..... ومثله فى القرآن كثير . وأما السماء والأرض فقد بادتا لأن أهلهما صاروا إلى الجنة والنار ، وأما العرش فلا يبيد ولا يذهب لأنه سقف الجنة والله عليه . فلا يهلك ولا يبيد . وأما قوله : ﴿ كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ﴾ [سورة القصص - ٨٨] . وذلك أن الله أنزل ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴾ [الرحمن ٢٦] . قالت الملائكة : هلك أهل الأرض وطمعوا فى البقاء ، فأنزل الله آية تخبر عن أهل السموات وأهل الأرض أنهم يموتون . فقال : (كل شئ) من الحيوان (هالك) يعنى ميت (إلا وجهه) أنه حىّ لا يموت فأيقنوا عند ذلك بالموت [(١)] .

ويبدو أن رأى الجهمية ؛ هو فناء كل شئ وعدم بعثه بعد ذلك ، حتى يظل الله وحده كما كان قبل خَلْق العالم . وهذه مبالغة فى القول بالفناء ؛ وفى هذا خطأ واضح ، لأن نفى البعث والجزاء ، وما يترتب عليهما ؛ يؤدى إلى منع الغائية فى هذا العالم ، سواء من جهة الخالق أو من جهة المخلوق . فلا يكون لخلق العالم غاية ، ولا للإنسان هدف .

وقد ناقش أحد زعماء الأشاعرة هذه الفكرة أيضا ، وهو البيضاوى ؛ فأكّد القول بخلق الجنة والنار الآن . على أساس أن هذا هو رأى الجمهور ، مانعا بذلك رأى المعارضين ، فقال : ذهب الجمهور إلى أن الجنة والنار مخلوقتان الآن ، خلافا لأبى هاشم والقاضى عبد الجبار [(٢)] . ويعتبر رأى البيضاوى معبرا عن رأى الأشاعرة فى ذلك . ويستند البيضاوى فى قوله بأن الجنة والنار مخلوقتان الآن ، إلى الآيات

---

(١) النشار - د. على سامى - عقائد السلف - ص ١٠٢

(٢) البيضاوى - طوالع الأنوار - على هامش شرح المواقف للجرجانى - ص ٥٧٢

القرآنية الكريمة .. (قوله تعالى فى وصف الجنة .. ﴿ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ أخبر الله تعالى عن إعداد الجنة بلفظ الماضى .. فدل على أنها مخلوقة الآن وإلا يلزم الكذب عن الله تعالى وهو محال) [1] .

ويناقش البيضاوى كذلك رأى القائلين بنفى وجود الجنة والنار الآن ، فيقول : « لا يقال .. لو كانت الجنة مخلوقة الآن لكان عرضها عرض السماوات والأرض .. واللازم باطل .. أما الملازمة فظاهرة .. وأما بطلان اللازم .. فلأنه إنما يكون عرضها عرض السموات والأرض إذا وقعت فى أحياز السموات والأرض[2] . إذْ لو وقعت فى غير أحيازهما أو فى بعض أحيازهما .. لم يكن عرضها عرضهما .. ووقوعها فى جميع أحيازها إنما يمكن بعد فناء السموات والأرض لاستحالة تداخل الأجسام وهو محال .. لأنا نقول .. المراد من قوله تعالى : عرضها السموات والأرض .. مثل عرض السموات والأرض بقوله تعالى كعرض السموات والأرض ، ولأنه يمتنع أن يكون عرضهما عين عرض الجنة .. وحينئذ يجوز أن يكون فوق السماء السابعة فضاء .. يكون عرضه مثل السموات والأرض .. والجنة فيه » [3] لكن هذا الفضاء الذى ذكره البيضاوى ، يكون من ضمن السموات والأرض .. أو على الأقل هو من ضمن هذا العالم .. فتكون الجنة فى هذا العالم .. وهذا مالم يُجزم به أحد .

وكما قال البيضاوى عن الجنة .. قال عن النار ، إثباتا .. أنها مخلوقة الآن .. وقوله تعالى : ﴿ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟ فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ ﴾ .. فإنه أخبر بلفظ الماضى .. أن النار أُعِدَّتْ وخُلِقت .. فتكون مخلوقة الآن .. وإلَّا يلزم الكذب فى خَبَرِه تعالى » . [4] .

ثم يناقش البيضاوى فكرة أخرى ، فى نفس المجال ؛ وهى ما تتعلق بقول أبى هاشم ، والقاضى عبد الجبار ، من أنه .. لو كانت الجنة والنار مخلوقتان الآن ، لما كانتا دائمتين ، وذلك لقوله تعالى .. ﴿ كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ﴾ .

---

(١) المصدر السابق – ص ٥٧٢

(٢) المصدر السابق – ص ٥٧٢

(٣) المصدر السابق – ص ٥٧٢

(٤) نفس المصدر والصفحة السابقة .

ولكن البيضاوى يقول بأن الله أيضا قال عن الجنة « أُكلها دائم » « فلا يلزم من كون الجنة مخلوقة الآن طَرَيان العدم عليها .. وإن سلَّم أن معناه أن كل شئ مما سوى الله تعالى يَطْرؤ عليه العدم .. فهو مخصوص بقوله تعالى « أكلها دائم » .. فإنه يدل على أن الجنة دائمة كما سبق .. وحينئذ يكون معناه أن كل شئ مما سوى الله تعالى وغير الجنة يطرؤ عليه العدم .. وإنما خصص جمعًا بين الدليلين .. وإذا كان مخصوصا لا يلزم من كَوْن الجنة مخلوقة الآن ، طريان العدم عليها » [(١)] .

وهكذا يتضح أن البيضاوى الأشعرى يناقض بعض فروع المعتزلة ، فى قولهم بعدم خلق الجنة والنار الآن ، وقولهم بأنهما لو كانتا مخلوقتان .. فإنهما لا محالة .. سيفنيان عند فناء العالم .. ثم يُبعثان من جديد .

لكن البيضاوى يؤكد خلق الجنة والنار الآن .. ويستشهد كما رأينا بالآيات الكريمة .. أنهما لن يفنيا .. لأن الله قد خصّهما بعدم الفناء ؛ أى استثناهما من الفناء . ولكن فكرة التخصيص هذه ، ليست مقبولة عقليا وشرعيا .

ونجد البغدادى الأشعرى ، يخرج قليلاً عن هذا الإلتزام القوى عند البيضاوى ؛ فيقول البغدادى : « إنْ سألونا عن فناء الجنة والنار .. قلنا أن فناءهما جائز فى العقل وإن قلنا بدوامهما من طريق الخبر والشرع » [(٢)] .

وهناك أيضا بعض الأقوال المعتدلة ، مثل قول الكعبى عن الجنة والنار ، من أنه « يجوز أن تكونا مخلوقتَين .. ويجوز أن تكونا غير مخلوقتين .. وإن كانتا مخلوقتين ، جاز فناؤهما وإعادتها فى القيامة .. ولايجوز فناؤهما بعد دخولَ أهلهما » [(٣)] .

هذه صورة مصغّرة ، تعبر عن الخلاف والجدل ، فيما يتعلق بأبدية الجنة والنار ، وهل هما مخلوقتان الآن ؟ فلعلهما لم يُخلقا بعد ، لأن الجنة والنار تتعلقان بالآخرة ففيهما يُنفَّذ الجزاء من ثواب أو عقاب .

---

(١) المصدر السابق - ص ٥٧٢

(٢) البغدادى - أصول الدين - ص ٢٣٠

(٣) المصدر السابق . ص ٢٣٨

ولعل معنى .. أن الجنة أُعِدت للمتقين ، وأن النار أعدت للكافرين .. أن هذا الإعداد .. هو فى علم الله تعالى . فتصورهما الشامل بكل تفاصيلهما فى علمه ، وكأنهما موجودتان . أما وجودهما الحقيقى ، فيكون مع البعث والجزاء ، فى الدار الآخرة الخالدة .

* * *

خاتمة الفصل :

أمكن للأشاعرة عن طريق المناقشات ، والردود والأدلة العقلية والدينية ؛ إثبات خطأ الفلاسفة فى قولهم بالأبدية .

فإن مذهب الفلاسفة القائل بالأزلية ، هو الذى دعاهم إلى القول بالأبدية ؛ وذلك لأن الفكرتين مترابطتين . فالعالم عندهم أزلى أبدى دائر أبدا ، بلا بداية ولا نهاية .

وكما أثبت الأشاعرة خطأ فكرة الأزلية ، وأثبتوا أن العالم مُحدث ؛ فقد كان من الطبيعى ، أن يكون لهذا العالم نهاية ، كما كانت له بداية . فكل ما كان له بداية ، فلابُدَّ له من نهاية ، وكل مُحدث ، فمصيره إلى الفناء .

وبعد أن فنَّد الأشاعرة فكرة الأبدية ، عن طريق تفنيد الأدلة والحجج التى أتى بها القائلون بالأبدية ، وأظهروا عدم صِدْقها ، وعدم صحتها ؛ كان من الطبيعى ، أن يثبتوا من جانب آخر صحة القول بالفناء .

وقد أثبتوا ذلك عن طريقين : طريق العقل ، وطريق الدين . فأوضحوا أن العقل لا يرفض الفناء ، سواء عن طريق عدم بقاء الأعراض وتجددها فى كل آن ، أو عن طريق تحول الفساد الجزئى للأشياء إلى فساد كلى للعالم .

وأوضحوا من طريق الدين ، أن الله تعالى قَدَّر الفناء على كل شئ ، حتى لا يبقى إلا هو وحده ، ولا شئ معه ، كما كان أولا . ﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ ﴾ .

وقد ثار جدل حول أبدية النفس أو فناءها ولم ينته إلى رأى قاطع . ﴿ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْـرِ رَبِّى ﴾ لكن الرأى الذى مال إليه الأشاعرة ، هو فناءها ثم بعثها عند المعاد ؛ لأنها مُحدَثة ، مُتضمَّنةٌ فى الممكن ؛ وكل محدث فان ، لأنه ممكن ، والممكن ليس له الوجود ، وليس له البقاء من ذاته ، بل إن بقاءه ووجوده من موجِدُه ؛ وموجِدهُ قد قرر الفناء لكل شئ .

ومن المشكلات التى كانت مدار الجدل فيما يتعلق بالأبدية ، مشكلة خَلْق الجنة والنار وما يتعلق بذلك ، من أبديتهما أو فنائهما . وتنوعت الآراء حول ذلك ،

ولكن لم تَنْتَهِ إلى رأى قاطع . ولكن يمكن ترجيح الرأى القائل بانطباق الفناء عليهما إن كانتا موجودتين الآن ، وبعثهما من جديد عند قيام الساعة .

ويمكن القول ، أننا نستطيع أن نَخْلُصَ من كل هذا إلى نفى الأبدية ، التى يمكن لو ثبت صحتها أن تترك آثاراً مدمرة فى هذا العالم ؛ حيث سيصدق قول القائلين ﴿ وَقَالُوٓاْ إِنْ هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ﴾ [الأنعام ٢٩] .

فيترتب على ذلك ضياع الأخلاق ، وانتشار الفساد فى العالم . ولكن إثبات صحة نهاية لهذا العالم ؛ والتطلع إلى مابعدها ، مما أَتَتْ به الأديان ، وصَدَّقَتْه العقول السليمة ؛ هو مما يجعل لهذا العالم قيمة ومعنى وهدف أو غاية ، ينتظرها هذا الإنسان ، بعد فترة حياته . وأمور البعث والمعاد ومابعدها ، لا شك تحقق للإنسان أهدافه وغاياته ؛ من حياته الدنيا فى هذا العالم ...

* * *

الفصل الرابع

« البعث والخلود »

المقدمة

فى المرحلة الأخيرة من مراحل هذه الدراسة ، وفى المرحلة الأخيرة من مراحل فكرة الزمان ، وهى مرحلة البعث والخلود ؛ نجد زيادة الإهتمام بالجانب الدينى من قِبَل الأشاعرة وغيرهم .

والبعث هو بمثابة حدوث ثان ، أو خلق جديد ، لعالم جديد ، أو حياة جديدة ، مختلفة تماما فى نُظُمِها وقوانينها عن هذه الحياة الدنيا ، أو هذا العالم الدنيوى . يقول الله تعالى : ﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [سورة العنكبوت - ٢٠] .

ورغم أهمية هذه المرحلة - ليس عند الأشاعرة فقط ولا عند المتكلمين ، والفلاسفة ، بل عند البشر كافة ، لأن العقل الإنسانى عامة فى تطلُّع دائم إلى مابعد الفناء ، ويرغب فى معرفة شئ عن مصيره ؛ إلا أن هناك مَنْ أنكر حدوث البعث والمعاد . ولعل هؤلاء ، هم الذين أنكروا من قبل حدوث العالم ، وهم الذين أنكروا وقوع الفناء ، وقالوا بالأزلية والأبدية .

﴿ وَيَقُولُ الْإِنسَانُ أَإِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا (٦٦) أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا (٦٧) فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا ﴾ [سورة مريم : ٦٦ - ٦٨] .

لكن البعث أو المعاد بالمفهوم الأشعرى - الذى يعبر عن عمق عقل ووجدان جمهور الأمة - يعتبر أمرًا حتميا . وذلك لأن الأمر لا يمكن أن يمر بمجرد زوال هذه الدنيا بموت الإنسان ، كما قال المنكرون . ﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾ [سورة الجاثية : ٢٤] .

وقد كانت دعامتهم فى ذلك أن الإنسان ليس إلا هذا الهيكل المحسوس حامل الكيفية المزاجية ، وما يتبعها من القوى والأعراض وأن جميعها يفنى بالموت وينعدم بزوال الحياة ، ولا يبقى إلا المواد العنصرية المتفرقة . فالإنسان كسائر الحيوان

والنبات إذا مات فات ، وشقاوته وسعادته مُنْحصِرةٌ فيما له بحسب اللذات والآلام الحسية الدنياوية [١] .

فهل من المعقول أن يمر هذا العالم وقد ظَلَم فيه من ظَلَم ، وَظُلِمَ فيه من ظُلِم ، وهَرَب من الحساب والعقاب ، واستسلم فيه من استسلم للظُّلْم والهوان ؟ .. لكن .. إذا لم توجد عدالة على الأرض ، أفلا يكون وجودها ضرورى فى السماء ؟ فليس الموت هو النهاية إذًا ، ولا هو دخول فى طىِّ النسيان ؛ هو بالأحرى البداية ، هو الشروع فى أسلوب حياة ينال فيها الصالح والشرير جزاءهما [٢] . ذلك أنه لابد من أن ينال كل إنسان نتيجة ما اكتسبه فى هذه الحياة ، وإلاَّ كانت حياة الناس عبثا من العبث [٣] . وليس فيها غاية أو هدف .

وقد تنوَّعَتْ الآراء من جانب المقرِّين بالبعث حول كيفية العودة ، ونوعية الحياة الجديدة ، التى هى الحياة الآخرة ، التى ليس بعدها موت ولا حياة أخرى . كما تنوعت الآراء حول الخلود ، سواء الخلود فى الجنة أو فى النار .

يحجب هذا كله عن الإنسان ، إخفاء موعد الساعة أو القيامة ، فسيظل الإنسان حائراً يتساءل عن هذا الموعد ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا ﴿٤٢﴾ فِيمَ أَنتَ مِن ذِكْرَىٰهَآ ﴾ [سورة النازعات : ٤٢ - ٤٣] ، ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَآ إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً ﴾ [سورة الأعراف : ١٨٧] .

وإخفاء موعد الساعة أو القيامة عن الخَلْق ، كذلك إخفاء موعد النهاية أو الفناء ، وكذلك إخفاء البداية عند خلق العالم ؛ كل ذلك يدل على أن الأمر بيد الخالق وحده ، يتصرف فيه حسب إرادته ومشيئته . ويمكن تفصيل ذلك فى النقاط التالية :

* * *

---

(١) الشيرازى - المبدأ والمعاد - دار الكتب المصرية - ص٢٧٢ - ١٣١١ هـ - ١٩٢١

(٢) أ. و. ف توملين - فلاسفة المشرق - ص ٦٣ - ترجمة عبد الحميد سليم - دار المعارف .

(٣) دائرة المعارف الإسلامية - مادة الله من تعقيب إبراهيم الإبيارى .

أولا
البعث والقيامة (المعاد)

هناك عدة أفكار هامة يعتبر البحث فيها وسائل ، لإثبات وصدق البعث ووقوع المعاد .

وقد تحدث الأشاعرة عن هذه الأفكار ، استكمالا للمدى الفكرى لموضوع فكرة الزمان .

ويمكن عَرْض هذه الأفكار ، وما دار حولها من مناقشات ، حتى يمكن تَبَيُّنُ كيفية تأكيد حدوث البعث ؛ قضاءً على فكرة الأبدية عند الفلاسفة ، وامتدادًا لمراحل الزمان ، واظهارًا للهدف والغاية من خلق هذا العالم .

ومن المعروف أن عملية البعث بعد الفناء هى من الأمور الغيبية ، إلا أن العقل لا يرفض التصديق بحدوث البعث قياسا على حدوث العالم من قبل . أما كيفية حدوث البعث ومتى يحدث ، فهذه أمور لا يستطيع العقل البشرى الوصول إلى معرفتها وَحْدَه ، لذا يجب الرجوع إلى الشرع لمعرفة شئ عن هذه الأمور .

ويمكن عرض بعض المناقشات التى دارت حول هذه الأفكار التى تتعلق بإثبات حدوث البعث أو المعاد فيما يلى ...

١) بين نفى البعث وإثباته :

كان من الطبيعى أن تكون هناك فئتان ؛ فئة تُثْبِتُ حدوث البعث ، وأخرى تنكره . فالذين أنكروه هم الذين قالوا : ﴿ أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ﴾ [سورة المؤمنون : ٨٢] ، وهم الفلاسفة الذين أنكروا الفناء وقالوا بالأبدية ، واستمرار العالم إلى مالا نهاية . وقد قسَّم البغدادى منكرى البعث إلى عدة طوائف ؛ **إحداها** الدهرية المنكرة لحدوث العالم . **والثانية** ، قوم من الفلاسفة أقروا بحدوث العالم وأنكروا الإعادة بعد العدم . **والثالثة** ، فرقة من عَبدة الأصنام الذين كانوا فى عهد النبى ﷺ ، وأقروا بحدوث العالَم وأنكروا البعث والقيامة والجنة والنار . وقالوا : ماهى إلاَّ حياتنا الدنيا نموت ونحيا ومايُهلكنا إلاَّ الدهر . **والرابعة**

فرقة من غلاة الروافض المنصورية والجناحية ، الذين أنكروا القيامة (والجنة والنار) وأسقطوا فروض العبادات ، وقالوا : أن الفرائض والشريعة ، كناية عن الأئمة الذين أمرنا باتباعهم وموالاتهم من أهل البيت ، وأباحوا المحرمات كلها [١] .

ويخبرنا القرآن العظيم بما قاله هؤلاء المنكرون ، فيقول تعالى : ﴿ وَأَقْسَمُوا۟ بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَٰنِهِمْ ۙ لَا يَبْعَثُ ٱللَّهُ مَن يَمُوتُ ۚ ﴾ ولكن الله تعالى ، يبين لهؤلاء ولغيرهم حقيقة الأمر ، فيقول فى نفس الآية : ﴿ بَلَىٰ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ ثم ألْحَق ذلك بقوله سبحانه : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ [سورة النحل : ٣٨ ، ٤٠] .

والآية الأخيرة تقطع بأن إرادة الله وقدرته تَتَحكَّمان فى كل شئ ؛ وكلام الله سبحانه هنا كان فى مجال الحديث عن أَمْر البعث ، وهذا يعنى أن البعث بالنسبة إليه تعالى ماهو إلَّا أمرٌ لحياةٍ جديدة ، أن تتحقق وتوجَد بكل ما فيها ، مما أخبر عنه الشرع ؛ بصرف النظر عن الكيفية التى توجد بها الأشياء فى هذه الحياة الثانية .

وقد احتجَّ المخالفون لحدوث البعث ببعض الحجج منها : أن الشئ بعد عدمه نَفْى محض ، ولم تَبْقَ هويَّتُه أصلا . فلا يصح الحكم عليه بصحة العَوْد ، لأن المحكوم عليه يتميز عن غيره ، والتميز ثابت [٢] . ولكن هذا لا يساوى شيئا ، أمام قدرة الله التى أوجدت الأشياء ابتداء من لا شئ ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَّا رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى ٱلظَّٰلِمُونَ إِلَّا كُفُورًا ﴾ [سورة الإسراء : ٩٩] .

كما احتج آخرون من المنكرين للمعاد ؛ بامتناع إعادة المعدوم ، وقالوا فى تفسير ذلك : لو أكل إنسانٌ إنسانًا [٣] ، فالأجزاء المأكولة إن أُعيدت فى بدن

---

(١) البغدادى – أصول الدين – ص ٢٣٣

(٢) فخر الدين الرازى – المحصل – ص ١٦٩

(٣) الإنسان بعد الموت يتحول إلى رماد عبارة عن عناصر فى الأرض ، يمتصها النبات ، ثم يأكل الحيوان النبات ثم يأكل إنسان آخر من هذا الحيوان أو النبات الذى تغذى من جسم الإنسان الذى مات . فهنا يكون قد أكل إنسان إنسانا آخر .

الآكل لم يكن الإنسان المأكول مُعادا ، وإن أعيدت فى بدن المأكول لم يكن الآكل معادا ؛ ولزم أن تكون أجزاء بعينها منعَّمة ومعذَّبة ، إذا أكل مؤمن كافرا [١].

من هذه الإحتجاجات ، يتضح أن أصحابها يذهبون إلى استحالة حَشْر النفوس والأجساد ، وامتناع أن يتحقق فى شئ منها المعاد [٢] .

وقَبْل الرد على هذه الحجج التى أثارها منكرو البعث والمعاد ، مُتَّخذينَ منها علَّةً للقَوْل بعدم البعث ؛ يمكن أن يقال لهم أنه إذا توقف العقل قليلا ليفكر فى هذا الأمر ؛ فإنه سرعان مايعرف أنَّ : من العَبَث العظيم أن يخلق خلقا [أى الله تعالى] ثم يعدمه بلا فائدة ، فهذه قسوة ولا حِكْمَةَ فيها . وأى حِكمة في عمل لا قيمة له . يخلق مخلوقات ثم يهلكها ويتركها ولا فائدة منها ، إلَّا أنها تُعَذَّب وتُهان لغير ذنب جَنَتْه ولا ظلم اقترفَتْه ، فإنْ لم يكن لهذا العالم وجود بعد العدم ، وكان العدم هو النهاية ، فلا إلهٰ للعالم ، وإنما هو تركيب وتحليل لا غير ، يأتى بالمصادفات . فالألوهية تستلزم البعث . فبين الألوهية وبين البعث تلازم ؛ إذا ثَبَت الإلٰه ثَبَت البعث ، لأنه يكون حكيما ؛ وإذا لم يثبت فلا بعث ولا ثواب ولا عقاب ولا جنة ولا نار ، ولا حكمة فى وجود العالم . ولذلك نجد القرآن يُقرَنُ فيه الله باليوم الآخر ، فتسمع فيه .. الذين يؤمنون بالله واليوم الآخر .. فى آيات متعددة ، وسُوَر كثيرة من القرآن [٣] .

قام الأشاعرة بالرد على هذه الحجج والتساؤلات من منطلق دينى ؛ فيرد الأشعرى على هذا السؤال : ما الدليل على جواز الخلق .. ؟ ويجيب الأشعرى : الدليل على ذلك ، أن الله سبحانه خَلَقَه أولًا لا على مثال سابق . فإذا خلقه أولا ، لم يَعْيِهِ أن يخلقه خَلْقًا آخر ، وقد قال الله عز وجل ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴾ . فجعل النشأة الأولى دليلًا على جواز النشأة الآخرة ، لأنها فى معناها . ثم قال : ﴿ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ

---

(١) الشيرازى – المبدأ والمعاد – ص ٢٨٠

(٢) المصدر السابق – ص ٢٧٢

(٣) الجوهرى – تفسير الجواهر للقرآن الكريم – جـ ١٢ – ص ١٦٤

تُوقِدُونَ ﴾ فجعل ظهور النار على حَرِّها ويبسها من الشجر الأخضر على نداوته ورطوبته ، دليلا على جواز خَلْقِه الحياة فى الرمَّة البالية والعِظَام النَّخِرَة ، وعلى قدرته على خلق مثله ، ثم قال ﴿ أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ﴾ وهذا هو المعوَّلُ عليه فى الحجاج فى جواز إعادة الخَلْق [١] .

ثم يرد الأشاعرة على ماأثاره المنكرون للبعث ، من حجج تتعلق بإمكان إعادة المعدوم . فيقول أبو الحسن الأشعرى ؛ أن هناك رأيا بديهيًّا ، فى هذا الأمر ، قد أجمع عليه أكثر المسلمين ؛ وهو أن المبتدأ فى الدنيا هو المُعَاد فى الآخرة [٢] . وهذا يعنى أن الأشاعرة يجَوِّزون إعادة المعدوم سواء هذا المعدوم جسما كان أو عَرَضًا [٣] . لذا نجد فخر الدين الرازى يعبر عن ذلك بوضوح قائلا : إعادة المعدوم عند أصحابنا جائزة ، خلافا للفلاسفة والكرامية وأبى الحسين البصرى من المعتزلة [٤] .

ويفسر فخر الدين الرازى كيفية إعادة المعدوم مُحلِّلًا فيقول : المُعاد بمعنى جمع الأجزاء ، لا يتم إلَّا مع القول بإعادة المعدوم لِما مر ، إن هوية الشخص ليس مجرد الجسم ، بل لابد فيها من الأعراض ، وهى قد عَدَمِتْ عند التفرُّق . فلو لم يمكن إعادة المعدوم لا متنعت إعادته من حيث أنه هو [أى كذات] [٥] .

فإعادة الأعراض أعظم من إعادة الجسد ، فمَنْ يقدر على إعادة هوية الشخص بما له من أعراض ؛ فهو أقدر على إعادة المعدوم من الأجساد .

ويعطى الرازى تفصيلا أكثر ، لإيضاح رأيه ورأى الأشاعرة ، فيما يتعلق بعودة الأجساد ؛ بالإضافة إلى الرد المجمل السابق ، يقول الرازى :

إنما قلنا أنه ممكن [أى عودة المعدوم] لأن الإمكان إنما ثبت بالنظر إلى القابل أو الفاعل ، وهما حاصلان . وأما بالنظر إلى القابل ، فلأن قَبول الجسم الأعراض

---

(١) ريتشارد مكارثى – ديانة الأشعرى – من كتاب اللمع للأشعرى – ص ٩

(٢) الأشعرى – مقالات الإسلاميين – ص ٥٨

(٣) عن : البغدادى – أصول الدين – ص ١٣٣

(٤) فخر الدين الرازى – المحصل – ص ١٦٩

(٥) المصدر السابق – ص ١٧١

الفاعلية ، أمر ثبت له لذاته وما بالذات كان أبدا . فذلك القبول حاصل أبدا . وأما بالنظر إلى الفاعل فلأنه تعالى بدأ بأعيان جزء كل شخص لكونه عالما بالجزئيات ، وقادرا على جمعها ، وخَلْق الحياة فيها ، لكونه قادرا على الممكنات ، وإذا كان كذلك ، كانت الإعادة ممكنة . وإنما قلنا أن الصادق أخبر عنه لأن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أجمعوا على القول به . وإذا ثبت المقدمتان ظهر المطلوب [١] .
ومن الملاحظ أن الرازى قد مزج فى هذا التحليل بين استنتاج العقل وما جاء به الشرع ، لإثبات عودة الأجساد الدنيوية ذاتها .

وأما فيما يتعلق بما أثاره المخالفون من أنه إذا أكل إنسان إنسانًا آخر ، حتى صار جزء بدن أحدهما جزء بدن الآخر ، فأى واحد منهما هو الذى يعود [٢] ؛ فقد أجاب الأشاعرة ، ومعظم المتكلمين على تلك الحجة ، المنكِرة للبعث بقولهم : إن الجزء الأصلى لأحدهما فاضل للآخر ، فَردُّه إلى الأوَّل أَوْلَى [٣] .

وهذا يعنى تقسيم الجسد إلى أجزاء أصلية ، وهى التى وُلِدَ بها الشخص أول ماولد ، وأجزاء مكتسبة أو فاضلة ، من الممكن أن يكون قد اكتسبها من الآخرين .

يقول الإيجى : أن المُعاد إنما هو الأجزاء الأصلية ، وهى الباقية من أول العمر إلى آخره ، لا لجميع الأجزاء ، وهذه فى الآكل فضل ، فإنا نعلم أن الإنسان باق مدة عمره ، وأجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه [٤] .

ومع قول الأشاعرة وأكثر المتكلمين بفكرة بقاء الأجزاء الأصلية للبدن ، لتكون أساسا للمعاد ، دون الأجزاء الفاضلة أو المكتسبة ؛ فإن هذا القول ليس مقبولا تماما ؛ لأن الإنسان لن يُبعَث بالحجم الذى وُلِدَ به فى بداية عمره ، بل سيُبعَث فى حال النضوج والإكتمال .

لذا ، فإنه يمكن القول بحلٍّ آخر لهذا الإشكال ، يعتمد على القدرة الإلهية الكاملة ، التى اعتمد عليها الأشاعرة كثيرا فى حل كثير من المشكلات الفكرية السابقة .

---

(١) المصدر السابق – ص ١٧٠
(٢ ، ٣) فخر الدين الرازى – المحصل – ص ١٧١
(٤) الإيجى – المواقف – طبعة بيروت – ص ٣٧٣

فلعل الله تعالى ، يمنع أيَّ إنسان من أن يأكل بقايا أى إنسان آخر . وذلك بأن يوجِّه الناس إلى أن لا يأكلون إلَّا ما رزقهم من النباتات والحيوانات التى يمنعها الله تعالى بقدرته أيضا من أن تغتذى إلا من أصل التربة ؛ ويمنعها من امتصاص بقايا البشر . وبذلك يكون بدن كل إنسان خاص به وحده ، منذ مولده حتى مماته ، وهذا شئ ليس بمستحيل على الله تعالى . وبهذه الطريقة ، فإن الله الحق سبحانه يحفظها [أى أجزاء الجسم] من غير أن تصير جزءا لبدنٍ آخر [١] .

وعموما فإن الأشاعرة يؤكدون على حدوث البعث على أنه حدوث ثان ، سواء قلنا أنه تعالى يَعدم الأجزاء ثم يعيدها ، أو قلنا أنه تعالى يُفَرِّقها ثم يركبها ؛ فإنه لابد من القول بصحه إعادة المعدوم [٢] .

وهذا يؤكد حدوث الفناء التام على أى وجه من الوجوه ، إلاّ أنه من الأفضل أن يكون الفناء بمعنى الإعدام التام ، وعدم بقاء أى أثر ؛ حتى لا يقال أن العالم تحوَّل من حالة الفعل إلى حالة القوة ، ثم من الممكن أن يعود مرة أخرى إلى حالة الفعل ، وهكذا إلى مالا نهاية ؛ كما قال أرسطو وابن رشد ، وغيرهما .

ونجد الشيرازى ، رغم أنه ليس بأشعرى ، يسير فى نفس اتجاه الأشاعرة ويوجه حملة قوية ضد كل من يُنكر عودة النفس أو البدن بعينهما فهو يقول :

تحقَّقَ وتيقَّن وانكشف وتبيَّنَّ أن المُعاد فى المَعاد هو مجموع النفس بعينها وشخصها ، والبدن بعينه وشخصه دون بدن آخر عنصرى ، كما ذهب إليه الغزالى ؛ أو مثالى ، كما ذهب إليه الإشراقيون . وهذا هو الإعتقاد الصحيح المطابق للعقل والشرع ، والموافق للملة والحكمة [٣] .

وإذا كان رأى الأشاعرة ومعهم غالبية المسلمين وغيرهم ، هو أنَّ الله تعالى ، قادر على إعادة المعدوم ، أو على إعادة تجميع الأجزاء المتفرقة ، وإيجاد الفرد فى شخصيته التى كان يتميز بها فى حياته الأولى ؛ فإننا نجد بعض المخالفين من

---

(١) الشيرازى – المبدأ والمعاد – ص ٢٩٠

(٢) الرازى – الأربعين – ص ٢٩٠

(٣) الشيرازى – المبدأ والمعاد – ص ٢٨٩ – ٢٩٠

الفلاسفة والكرامية يقولون إنه لَو أُعيدَ الفرد بنفس أجزائه وصفاته فإنه يلزم من ذلك أيضا إعادة وقته الأول . وحين ذلك يكون مبتدأ وليس معادًا [١] .

لكن الرازى والإيجى يردَّان على هذا الإعتراض ، فيقول الرازى : إنما يكون مبتدأ لو وُجِدَ مع الوجود المبتدأ لذلك الوقت [٢] . والرازى هنا يفرق بين الوجود المعاد ، والوجود المبتدأ . فالوجود المعاد يكون فى وقت مختلف كليا عن الوقت المبتدأ ؛ من حيث نمط الوجود كله ونظامه : ويُعلِّق الإيجى على هذا الوضع ، قائلا : إنما الإلزم إعادة عوارضه المشخصة ، والوقت ليس منها ضرورة . إن زيدا الموجود فى هذه الساعة هو الموجود قبلها بحسب الأمر الخارجى ، وما يقال : أنا نعلم بالضرورة أن الموجود مع قيد كونه فى هذا الزمان غير الموجود مع قيدكونه قبل هذا الزمان ، فأمر وهمى ؛ والتغاير إنما هو بحسب الذهن دون الخارج ؛ ويُحكى أنه وَقَعَ هذا البحث لابن سينا مع أحد تلامذته ، وكان مُصِرًّا على التغاير . فقال له : إن كان الأمر على ما تزعُم فلا يلزمنى الجواب ، لأنى غير من كان يباحثك ، فبُهِت وعاد للحق واعترف بعدم التغاير فى الواقع [٣] .

ومع كل هذه الآراء فى مجال نَفْى البعث وإثباته ، والخلافات فى ذلك حول إمكان عودة الأجسام بعد العدم ، فإنه يمكن القول أنه يجب على العقل ألاَّ يجول مع الخيال كثيرا ، لأنَّ حقيقة كيفية الإعادة ، علمها عند الله وحده ، لأنه هو المُنشِئ وهو المُعيد . ولكن مايجب أن نؤكده ، هو ضرورة حدوث مرحلة البعث ، لا محالة ، كمرحلة ضرورية من مراحل فكرة الزمان ، بعد فناء العالم وتحقُّق نهايته .

لذا ، يجب الحذر من الآراء الحديثة التى تقول : أن نهاية العالم وإعادته سوف يكون بتحويل المادة إلى طاقة ثم تحويل الطاقة إلى المادة . ولا بالضغط عليه حتى يصغر حجمه ثم ينتشر . كَلَّا ثم كَلَّا ؛ فإنَّ عِلْمَ ذلك عند خالق الكون وحده ،

---

(١) الرازى – الأربعون – ص ١٧٠

(٢) الرازى – الأربعون – ص ١٧٠

(٣) الإيجى – المواقف – طبعة بيروت – ص ٣٧١ – ٣٧٢

وإنما غايتنا الأولى والأخيرة ، أن نثبت إمكان المعاد ، بوجود الأشياء والنظائر ؛ وأن نقول للجاحد الذى لا يملك إلا غير الإستبعاد والإستغراب أن المعاد أهون بكثير من تحويل المادة إلى طاقة وتحويل الطاقة إلى المادة . وأيضا أهون من جعل الأرض فى كيس متوسط الحجم دون أن ينقص منها شئ [١] ؛ وذلك بالنسبة إلى القدرة اللانهائية لله تعالى وإرادته التى تقدر وتقرر ماتشاء .

٢ - المعاد بين الوجوب والجواز :

إذا كان الناس قد انقسموا - كما سبق - إلى فريقين ، فريق يُنكر البعث ، وفريق آخر يثبت حدوثه ؛ فإن الفريق الثانى الذى قال بحدوث البعث قد تردَّدَ بين القول بوجوب البعث وجوازه .

ليس ذلك من منطلق الشك فى حدوث البعث ؛ ولكن من منطلق لُغوى - إن جاز هذا التعبير - مترتب على مدى فهم فكرة الإمكان أو الجواز .

فالذين يقولون بجواز البعث يضعون حدوث البعث موضع حدوث العالم . فكما كان العالم جائز الحدوث وجائز العدم ، فكذلك المعاد فهو جائز حدوثه وجائز عدم حدوثه .

ويمكن أيضا أن يكون أصحاب هذا الرأى قد قالوا بذلك ليس من منطلق فَهْم خاطئ لفكرة الإمكان ، ولكن من باب التأدُّب مع الله تعالى ، بحيث لا يريدون أن يوجبوا شيئا على الله تعالى .

لذا فإن الفريق الثانى ، الذى يوجب حدوث البعث يقول بذلك بناء على فهمه الصحيح لفكرة الإمكان أو الجواز ؛ وأنها كانت مرتبطة فقط بجواز حدوث العالم . أما وقد وُجد العالم فقد انتهت مرحلة الجواز والإمكان ، وأصبحت المراحل التالية مراحل واجبة وضرورية . ليس وجوبها ضرورة تُفرَضُ على الخالق من قِبل أى قوة أخرى ؛ ولكن هذا الوجوب قد تقرر فعلا ، من قِبل الخالق ذاته ، ثم استراحت

---

(١) عبد الجواد مغنية - المبدأ والمعاد - ص ١٢٥ - ١٢٦

العقول إلى هذا القرار الإلهى ، وذلك لكى يتحقق الهدف من هذه الحياة الدنيا التى كانت فى هذا العالم .

يقول الله تعالى : ﴿ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعْدَ اللَّهِ حَقًّا إِنَّهُ يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ ﴾ [سورة يونس : ٤] .

ومن أجل الأسباب السابقة ، فإننا لم نجد للأشاعرة من الآراء إلا القليل فى هذا الأمر . فيتحدث البغدادى عن الإعادة قائلا : قال أصحابنا ، أنها من طريق العقل جائزة ، ومن طريق الشرع واجبة . وزعم المدعون للأصلح من القَدَرية من الكرامية أنها واجبة على الله تعالى ، من طريق العقول ، للتفرقة بين المحسين والمسيئ بالثواب والعقاب (١) .

فهذا البعض من المعتزلة الذين أوجبوا الإعادة من جانب العقل ، بالإضافة إلى وجوبها من جانب الشرع ، يدل على تطابق ما يقبله العقل ، على ما توجبه الشريعة ؛ وإن كان ليس من اللائق ولا من المقبول أن يقال أن الإعادة واجبة على الله تعالى ؛ فهو الذى يوجب على نفسه فقط . أما العقل البشرى فعليه أن يفهم ويُحلِّل . لذا نجد الفَرق فى الإدلاء بالرأى فى ذلك بين الأشاعرة والقدرية من المعتزلة . فالأشاعرة قالوا أن الله هو الذى أوجب الإعادة وجوَّزها العقل تأدُّبا وإجلالا لله تعالى .

ونجد الشيخ عبد الجبار المعتزلى ، يتحدث عن ذلك بطريقة مختلفة ؛ عن تلك الفئة السابقة من المعتزلة فيقول : إنما نعلم بالسمع أنه تعالى يختار لا محالة الإعادة ويزيل التجويز فى ذلك (٢) .

ويقول ابن حزم عن المعاد بما يتفق وما قرَّرته الشريعة . فيقول : اتفق جميع أهل القبلة على تنابذ فِرَقِهم ، على القول بالبعث فى القيامة (٣) .

---

(١) البغدادى – أصول الدين – ص ٢٣٧

(٢) الشيخ عبد الجبار المعتزلى – المغنى جـ ٨ – ص ٤٦٧

(٣) ابن حزم . الفصل فى الملل والنحل – جـ ٤ ص ٩٩ – مطبعة صبيح – القاهرة

وكما أوجب الله تعالى فى قرآنه الحكيم ، البعث والإعادة ؛ فقد أوجبته السنة كذلك .

فمنذ البَدْء بشَّر محمد ﷺ بأن الحياة الثانية حق [(١)] .

٣ – متى تكون الساعة .. أو القيامة .. ؟

إذا كانت مرحلة البعث هى المرحلة الأخيرة من مراحل فكرة الزمان ، فإن العقل الإنسانى يظل مشغولا بأمر هذه المرحلة . ولذلك فهو يحاول الوصول إلى معرفة كل شئ ، يستطيع معرفته عنها .

ومن الأمور التى ليس بعدها أهمية فى حياة الإنسان ، هو معرفة شئ عن موعد القيامة ، أو الساعة ، أو البعث . ولعل الإنسان مُقتنع تماما ، بأنه لن يستطيع معرفة موعد ذلك اليوم المشهود ؛ إلا أن البحث عن مصيره ، يظل يؤرِّقه دائما ، وهو يعلم أن هذا المصير مُعلَّق بظهور هذا اليوم . لذلك دَعَتْهُ نزعته الإنسانية إلى التعجيل فى البحث عن معرفة موعد الجزاء . إن موعد قيام الساعة أو القيامة ، هو النقطة الفاصلة بين هذا العالم وما بعده من الحياة الآخرة . أو بمعنى آخر هو النقطة الفاصلة التى ينقطع فيها الزمان عن الوجود ؛ زمان هذا العالم الدنيوى .

وكما بدأ الله الخَلْقَ ، من نقطة غير معلومة ، حيث بدأ عندها ظهور الزمان بظهور العالم ؛ فكذلك سوف يجعل نهاية العالم عند نقطة غير معلومة لأحد غيره تعالى ، ينتهى عندها الزمان كما بدأ .

وقد اعتمد الأشاعرة على ماجاء به الشرع لمعرفة ما يمكن معرفته عن موعد هذه النقطة التى ينفصل عندها العالم عن الوجود ؛ ثم تقوم الساعة لتبدأ حياة جديدة ، مختلفة تماما عما فى هذا العالم . ﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ وَبَرَزُواْ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ ﴾ [سورة إبراهيم : ٤٨] . يقول الله تعالى ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَآ إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ

(١) دائرة المعارف الإسلامية – مادة البعث – المجلد السابع ص ٣٤٤ – الشعب

فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْـَٔلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ ٱللَّهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [سورة الأعراف : ١٨٧] .

ويقول سبحانه : ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا ﴿٤٢﴾ فِيمَ أَنتَ مِن ذِكْرَىٰهَآ ﴿٤٣﴾ إِلَىٰ رَبِّكَ مُنتَهَىٰهَآ ﴿٤٤﴾ إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرُ مَن يَخْشَىٰهَا ﴿٤٥﴾ كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَهَا لَمْ يَلْبَثُوٓا۟ إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحَىٰهَا ﴾ [سورة النازعات : ٤٢ - ٤٦] .

ولعل أول مايلفت فكر الإنسان ، فيما يتعلق بهذا الأمر ، هو ما إذا كان يوم البعث هو ذاته يوم الفناء ، أم سيكون هناك فاصل زمنى مُتَخيَّل بين الفناء التام والبعث ؟ .

وقد ذُكِرَ فى هذا ، أن الصُّور سَيُنْفَخُ مرتين ؛ المرة الأولى هى لإتمام الفناء فى الكون ، وتسمى نفخة الصَّعْق ، يُصعق عنها مَنْ فى الأرض والسموات . وبذلك يخرب العالم ، وتنتهى الحياة تماما ، ويبيد ويهلك كل شئ حتى لا يبقى إلا الله وحده كما كان وحده أولا [(١)] . وهنا ينفصل العالم عن الوجود ، وينقطع الزمان ويَعُمُّ العدم .

أما النفخة الثانية فى الصُّور ، فتقع فى نفس اليوم الذى تم فيه الفناء التام . هذا اليوم الذى سوف يحدُث فيه هذين الحَدَثَيْن العظيمين ، الفناء والبعث ؛ ليس كأى يوم من أيام زمان الدنيا ، أو العالَم الذى نحن فيه ؛ لأن نظام الكواكب والشموس التى تُسبِّبُ حدوث الزمان ، فى هذا العالم ، سيكون قد انتهى عند الفناء ، وحَدَثَتْ بعْدَه تغيُّرات جذرية مذهلة : ﴿ يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّآ أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ ٱللَّهِ شَدِيدٌ ﴾ [سورة الحج : ٢] .

﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ ﴾ [سورة إبراهيم : ٤٨] . فهذا اليوم لا يعلم مقداره إلَّا الله سبحانه . ولكن .. من المحتمل أن يكون يومًا كالذى ذكَّرنا به الله تعالى ، حين قال : ﴿ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥٓ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ ﴾ [سورة السجدة : ٥] وتوجد أدلة

---

(١) عن دائرة المعارف الإسلامية - مادة البعث - ص ٣٤٤ - المجلد السابع - الشعب .

مُشاهَدة فى هذا العالم . فإن بعض الكواكب فى عالمنا هذا تختلف الأزمنة فيها بعضها عن البعض اختلافا بينا . فقد أثبتت الأجهزة الدقيقة ، أنَّ اليوم فى كوكب « عطارد ، مثلا ، بمقدار عامين من زمان كوكب الأرض » .

لكن متى تحدث تلك النفخة الأولى ؟ ومتى تحدث النفخة الثانية .. ؟ هيهات أن يَعرفَ شيئا عن ذلك مخلوق ؛ فلا يَعْرِفُ موعد الساعة إلا الله وحده . فقد أخْفَى الله سبحانه ذلك الموعد عَمَّنْ فى السموات والأرض ، حتى الرسل والأنبياء والملائكة المقرَّبون .

إلا أن الله سبحانه وتعالى ، أراد أن يعطى لمحةً من المعرفة عن موعد اقتراب هذا اليوم العظيم . فأوحى إلى رسوله محمد ﷺ بعلامات تدل على قُرب موعد الساعة . لكنَّنا مع ذلك لانعرفُ مدى هذا الإقتراب من الساعة بعد ظهور تلك العلامات .

ومن هذه العلامات التى أخبرنا عنها النبى ، أَنْ تَلِدَ الأمة ربتها ، وأن ترى الحفاة العراة رعاء الشاء يتطاولون فى البنيان . ولعل هذه العلامات تكون قد ظهرت الآن . وهى العلامات البعيدة للساعة . أما العلامات القريبة ، فقد وردت الأخبار الدينية فى القرآن الكريم والسنة الكريمة تُخبر عنها ؛ ومنها خروج دابة الأرض ، وظهور المسيحُ عليه السلام ، وظهور المسيخ الدجال ، يَعِيثُ فى الأرض ؛ وهناك علامات أقرب ، تُنذر بالوقوع المفاجئ للساعة ، وهى مثلا .. طلوع الشمس من المغرب ، وغروبها فى المشرق ، وزلزلة الأرض حتى تكون كالعِهْنِ المَنْفُوش ، واجتماع الشمس والقمر .

يقول الله تعالى : ﴿ يَسْـَٔلُ أَيَّانَ يَوْمُ ٱلْقِيَٰمَةِ ﴿٦﴾ فَإِذَا بَرِقَ ٱلْبَصَرُ ﴿٧﴾ وَخَسَفَ ٱلْقَمَرُ ﴿٨﴾ وَجُمِعَ ٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ ﴿٩﴾ يَقُولُ ٱلْإِنسَٰنُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ ٱلْمَفَرُّ ﴿١٠﴾ كَلَّا لَا وَزَرَ ﴿١١﴾ إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ ٱلْمُسْتَقَرُّ ﴾ [سورة القيامة : ٦ - ١٢] .

ويقول سبحانه : ﴿ ٱلْقَارِعَةُ ﴿١﴾ مَا ٱلْقَارِعَةُ ﴿٢﴾ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْقَارِعَةُ ﴿٣﴾ يَوْمَ يَكُونُ ٱلنَّاسُ كَٱلْفَرَاشِ ٱلْمَبْثُوثِ ﴾ [سورة القارعة : ١ - ٤] .

هذه بعض المظاهر والعلامات ، البعيدة والقريبة ، التى تدل على قُرْب موعد الساعة ؛ هذا اليوم ، الذى سيكون فاصلا بين الحياة فى هذا العالم الفانى ، والحياة الآخرة الخالدة .

* * *

ثانيا
الخلود

ثارت بعض الخلافات والمناقشات حول مرحلة الخلود بعد البعث . فالشرع يؤكده ، ولكن هناك بعض الآراء تشكّك فيه ، بل وتنفيه . وإذا كانت الشريعة قد أكدت الخلود فى الدار الآخرة ؛ فإن الأشاعرة ، بل وكل أصحاب الأديان ، وجمهور الأمة ، يتفقون على تحقُّق الخلود . ذلك لأن الدار الآخرة سوف تكون هى دار الجزاء ، وحصاد نتائج الأعمال .

ولعل إحداث هذا العالم ، ثم بعد ذلك إفْنَاءَه ، ثم بعد ذلك حدوث البعث ، وقيام حياة أخرى ، هى الدار الآخرة ، ثم ما يلى ذلك من حساب وثواب وعقاب ، ثم خلودٌ فى الجنة أو فى النار – لعل كل هذه المراحل المتوالية – تكون مبنيَّةً على « الجزاء » المتفرع عن هدف إلهى أسمى ، ﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿٣٨﴾ مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [سورة الدخان : ٣٨ - ٣٩] .

فالنتيجة النهائية لهذه المراحل ، التى بدأت بالخلق ، وتنتهى بالخلود ؛ هى الجزاء ، بالنسبة للمخلوق ، وتحقيق السعادة الكاملة له ، أو إيقاع العقاب الذى يستحقه .

أما مِنْ جهة الخالق ، فإن النتيجة والهدف هو تحقيق العدالة والعدل والرحمة والفضل ، والقدرة اللانهائية ، والكرم والجود والحلم والسلام .. وكل الصفات الإلهية الخالدة .

فإذا كان « الجزاء » هو النتيجة ، وهو خلاصة الهدف ، الذى يكون قد اكتمل به ؛ فإن الأمر الطبيعى لذلك يكون هو الدوام للجزاء ، لأنه ليس هناك مراحل تالية ، بل هو نهاية المطاف . فلا مجال لتحقيق ذلك ، إلَّا بالخلود ، فى حالٍ ينال فيها كلٌّ جزاءه الذى يتعلق به إلى مالا نهاية .. فى الدار الآخرة التى هى دار القرار

والدوام ، دار الخلود . ذلك لأنه لا مجال للعودة بعد ذلك لمعاودة الأعمال ، واكتساب الخير أو الشر ؛ فقد انتهى هذا العالم الذى كان مجالا للعمل والإختبار والكسب .

وعلى هذا فإن مرحلة الخلود تعتبر خارجة على الزمان ، أى زمان هذا العالم . لأن زمان هذا العالم سينتهى بقيام الساعة ووقوع الفناء التام . أما مابعد الفناء من أحداث ، فهى خارجة على وجود الزمان ، الذى يُقصَد به زمان العالم الذى فَنِىَ بفناء العالم . فقبل حدوث العالم ، وبعد نهايته أو فنائه ، ينعدم الزمان . وإن كان الإنعدام البَعْدى مختلف عن الإنعدام القَبْلى . فالإنعدام القَبْلى كان لا يوجد شئ إلا الله وحده ، ثم بعد ذلك أحدث العالم فوُجِدَ الزمان . أما الإنعدام البَعْدى للزمان ، فهو ليس كذلك ، لأنه سيكون هناك أحداث وحياة أخرى ، لها نظامها وقوانينها المختلفة تماما عما فى هذا العالم . فانعدام الزمان هنا سيكون بالمفهوم ، والقياس الدنيوى لهذا العالم .

أما هل يمكن قياس فترات مرحلة الخلود .. ؟ بمعنى أنه سيوجد فيها أيام وليال ، وأشهر وسنين ، وفصول .. الخ . فهذه أمور غيبية تماما ، وكل حديث عنها يُعتبر استنتاجا فرديًا ، دون مقدمات معروفة .

وخلود الدار الآخرة يعنى خلود كل مافيها . ومن المعروف أن الدار الآخرة ، تتضمن الجنة والنار ، وأهل كل منهما .

فبعد مرحلة الحساب ، كان البعض يستحق الثواب ، والبعض الآخر يستحق العقاب ؛ لأنه لابد أن ينال كل فريق جزاء مااكتسب من خير أو شر فى حياته الأولى . فأهل الثواب مكانهم الجنة ، مُنعَّمين فيها ، وأهل العقاب هم أهل النار والعذاب ، وكلٌّ فيها خالدون .

ولكن ..! مع تأكيد الشرع ، وموافقة الغالبية العظمى من عقول البشر على تحقق مرحلة الخلود ، إلا أن أقلية شاذَّة قالت بعدم خلود الجنة أو النار ؛ وعدم خلود أهلهما فيهما .

١ – هل الجنة والنار خالدتان .. ؟

ثارت بعض المناقشات والخلافات ، حول خَلْق الجنة والنار ؛ وعَمَّا إذا كانتا قد خُلقتا الآن ، أم أنهما لم يُخلقا بعد ؟ وإذا كانتا قد خُلقتا ، فهل سيستمر وجودهما حتى مرحلة الخلود ، أم سيقع عليهما الفناء ، ثم يُبعثان من جديد عند المعاد ؟

وقد انقسم المتحدثون عن ذلك ، إلى فريقين : **الأول** ، وهم الأكثرية ، وعلى رأسهم الأشاعرة ، قالوا : أن الجنة والنار مخلوقتان الآن [١] . وقال معظم هذا الفريق ، بأنه مع خلق الجنة والنار الآن ، فإنهما لن يَفْنيا أبدا ، حتى بعد النفخة الأولى والثانية من الصور ؛ التى قيل أن كل شئ سيفنى عندهما . وباقى هذا الفريق الأول ؛ قال بأن الجنة والنار – رغم وجودهما الآن – سيفنيان عند الفناء التام ، ثم يُبعثان من جديد فى المعاد . أما الفريق **الثانى** ؛ فقد قال بأن الجنة والنار لم يُخْلَقا بعد ، وأنهما سيخلقان عند البعث ؛ أى فى الدار الآخرة ؛ ليدخل كلٌّ من أهلهما فيهما . وأيًّا ما كانت هذه الأقوال ، إلا أن الجميع متفقون على وجود الجنة والنار فى الدار الآخرة ، وأبديتهما أو خلودهما .

ولكن الخلاف الأهم ، هو ماحدث بين الفريق السابق ، القائل بخلود الجنة والنار ، وبين فريق آخر نفى ذلك . فقد أقرَّتْ الشريعة خلودهما . كما اتفقت فرق الأمة كلها ، على أنه لا فناء للجنة ولا لنعيمها ، ولا للنار ولا لعذابها ؛ إلا جهم ابن صفوان ، وأبا الهذيل العلاّف ، وقومًا من الروافض . فأما جهم فقال : أن الجنة والنار تفنيان ويفنى أهلهما ، وقال أبو الهذيل أن الجنة والنار لا يفنيان ولا يفنى أهلهما ؛ إلَّا أن حركاتهم تفنى ، ويبقون بمنزلة الجماد ، لا يتحركون . وهم فى ذلك أحياء متلذذون أو معذَّبون . وقالت طائفة من الروافض أن أهل الجنة يخرجون من الجنة وكذلك أهل النار من النار إلى حيث يشاء الله [٢] .

وكذلك نرى تقى الدين ابن تيمية ، يقول قولاً يشبه القول السابق ، فى أحد

---

(١) يمكن الرجوع إلى ص ٢٠٢ ومابعدها من هذا الكتاب لمعرفة الأسباب . تحت عنوان : ٣ – الجنة والنار بين الأبدية والفناء .

(٢) ابن حزم – الفصل فى الملل والنحل – أى جزء ص ١٠٣

أجزائه . فهو يؤمن بنهاية النار ، وأن أهلها يخرجون منها جميعا بعد استيفاء العقاب [١] .

وإزاء هذا الذى ذكره المخالفون ، الذين نفوا خلود الجنة والنار فى الدار الآخرة ؛ فإننا نجد الأشاعرة – معبِّرين عن رأى جماعة المسلمين – قد رموا بالكفر ، كل من قال بذلك . فقد أكفروا مَنْ قال من الجَهَمْية بفناء الجنة والنار [٢] . كما أكفرو أبا الهذيل بقوله بانقطاع نعيم الجنة وعذاب النار [٣] . ويمكن أن يقاس على ذلك ما قاله تقى الدين ابن تيمية ؛ لأن قوله يخالف كذلك نصًّا من نصوص الشريعة التى تلتف كلها حوله ؛ فهو فى الحكم كسابقيه .

ويذكر ابن الراوندى ، ما علّل به البعض لأبى الهذيل العلاّف قوله السابق ، بأنه بقوله هذا ، مَنَعَ من حدوث حادث لا إلى آخر ، حتى لا يلزمه القول بحدوث حادث لا إلى أول [٤] . لكن يجب ألَّا نحل مشكلة ، بالوقوع فى مشكلة أخرى . وقد سبق القول ، أن الدار الآخرة تختلف فى كل قوانينها عن الدنيا . كما يذكر الصفدى ، أن جهمًا كان يستند فى رأيه على نفس هذا السبب الذى ذكره ابن الراوندى عن العلَّاف ؛ وهو عدم تصور حركات لا تتناهى آخرًا ، كما لا تتصور حركات لا تتناهى أولا [٥] .

ولكن هذه التعليلات كان من الممكن أن تكون مقبولة فيما يتعلق بالحياة الدنيا ، أى فى هذا العالم . لأنها حياة محدودة لها بداية ولها نهاية ، فلا يتصور فيها أحداث لا بداية لها ولا نهاية لها . أما فيما يتعلق بالدار الآخرة ، فإن نظامها يختلف عن ذلك . لأن من أهم صفاتها الخلود . والخلود من الممكن أن يُتَصوَّر فيه أحداث لا إلى آخر ؛ لذلك أمكن القول بأبدية الدار الآخرة .

---

(١) النشار – د. على سامى – نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام – ص ١٠٣

(٢) البغدادى – الفرق بين الفرق – ص ١٩٩

(٣) المرجع السابق – ص ٢٣٨

(٤) ابن مثويه المعتزلى – التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض – تحقيق د. سامى نصر ، وفيصل بدير ، دار الثقافة للطباعة والنشر – القاهرة – ص ٩٣

(٥) عن : النشار – نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام – ص ١٩٧

كما ذُكِرَ أيضا ، أن جهم ، قد بحث فى الآيات ، لعله يجد فيها مايحقق فكرة الإنقطاع . فقابلته الآية ﴿ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ﴾ [هود ١٠٧] فرأى فيها اشتراطا واستثناءًا ، والخلود والتأبيد ، لا شرط فيه ولا استثناء » (١) .

ولكن بالرجوع إلى هذه الآية الكريمة كاملة ، وإلى الآية التى قبلها والتى بَعْدها ؛ أمكن فهم المقصود بالإستثناء والإشتراط ، دون التعارض مع تقرير الخلود .

يقول الله تعالى : ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُوا۟ فَفِى ٱلنَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ ﴿١٠٦﴾ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٠٧﴾ ۞ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُوا۟ فَفِى ٱلْجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ ﴾ [سورة هود : ١٠٦ - ١٠٨] .

ففى الآية الأولى ، يتحدث الله تعالى فيها عن الأشقياء وخلودهم فى النار ، ما دامت السموات والأرض إلَّا ماشاء ربك . ثم ذكر تعالى فى نهاية هذه الآية ، قوله تعالى : ﴿ مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ﴾ أما الآية الثانية ، فهى تتعلق بالسعداء وخلودهم فى الجنة . فبعد الإستثناء والإشتراط كالسابقة قال تعالى فى نهاية هذه الآية ﴿ عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ ﴾ .

فالإشتراط فى الآية الأولى ، المتعلقة بالأشقياء ، مرهون بإرادة الله سبحانه ﴿ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾ . أما الإشتراط والإستثناء فى الآية الثانية ، فقد أَتْبعه الله تعالى بقوله ﴿ عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ ﴾ . وهذا يدل على تأكيد الخلود . فأهل الجنة ؛ أكَّد الله لهم الخلود فيها ، أما أهل النار ، فإن لله الإرادة التامة فى إنهاء عذابهم أو استمراره خالدين فيه ، وذلك بقوله سبحانه : ﴿ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾ .

ومن هذا يمكن قطع القول ، على كل من أراد التشكيك فى خلود الجنة والنار ، أو خلود الدار الآخرة ، لِما تَقدَّم من أسباب . كما أنَّ القول بذلك لا يتفق مع إجماع الأمة ، ولا مع حقيقة الشريعة ، ولا مع صفاء العقل .

---

(١) النشار - د. على سامى - نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام - جـ ١ - ص ٢٩٣ - ط ٤

٢ – خلود الإنسان فى الدار الآخرة :

خلود الإنسان فى الدار الآخرة مرتبط بخلود الجنة والنار . لأن الجنة والنار أُعِدَّتا للفائزين والخاسرين . فالإنسان فى الدار الآخرة يكون فى أحد مكانين : إمَّا فى الجنة وإمَّا فى النار . فهناك تلازم بين وجود كل من الجنة والنار ، ووجود الإنسان فى الدار الآخرة .

والأشاعرة كان رأيهم فى ذلك واضح صريح . وهو ما يتوافق مع رأى الدين ومع اجماع الأمة ، وأصحاب الأديان . وهو خلود الدار الآخرة بما تحتويه من جنة ونار ، وأهل كل منهما . يقول الشيخ أبو الحسن الأشعرى : قال المسلمون كلهم إلَّا جَهْماً ؛ أن الله يخلد أهل الجنة في الجنة ويخلِّد الكفار فى النار [١] . وهذا هو ما اتفق عليه البغدادى مع الأشعرى مع الإجماع ؛ حيث قال : أجمع أهل السنة وكل من سلف من أخيار الأمة ، على دوام بقاء الجنة والنار ، وعلى دوام نعيم أهل الجنة ودوام عذاب الكَفَرَة فى النار [٢] .

وقد نَفَى الأشاعرة كذلك حجةً للقائلين بتناهى القوة الجسمانية ، وضرورة فنائها فينتهى العذاب . فأجاب الأشاعرة على ذلك بمنع تناهيها [٣] . أى منع تناهى الأجسام ، نتيجة العذاب فى الدار الآخرة . وقد حلَّلَ الإيجى هذا المنع ، الذى ردَّ به على هؤلاء ، الذين قالوا أن دوام الإحراق مع بقاء الجسم ، يُعتبر قضية تخرج عن نطاق العقل . فقال : أنه إذا كان دوام الإحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل ، فإن هذا بُناءً على شرط البنية واعتدال المزاج ، ولا نقول به ، بل هى بخلق الله تعالى ، وقد يخلقها دائما أبدا أو يخلق فى الحى قوة لا يخرب معها بنيته بالنار كما خلقها فى السمندر ، وهو حيوان مأواه النار [٤] .

---

(١) الأشعرى – مقالات الإسلاميين – ص ٢٢٩

(٢) البغدادى – أصول الدين – ص ٢٣٨

(٣) الإيجى – المواقف – طبعة بيروت ص ٣٧٨

(٤) المصدر السابق – ص ٣٧٨

ذلك أن الأشاعرة لا يعترفون بفِعْل الطبائع ؛ بل أنهم يرجعون كل شئ إلى قدرة الله تعالى ، ويمنعون كل الأسباب الظاهرة .

وهكذا تطمئن العقول ، فى النهاية ، إلى مرحلة الجزاء والخلود – وليس بعد الخلود للعقل ، أن يفكر فى أحداث أخرى ، يمكن أن تقع وتكون متعلقة بفكرة الزمان .

* * *

الخـاتمــــة

بعد تلك المناقشات الطويلة ، والآراء المتعددة ، التى دار الحوار فيها ، على امتداد هذه الدراسة ، بين الأشاعرة والفلاسفة ، حول تلك الفكرة الهامة التى شغلت عقول الكثيرين ، قديما وحديثا ؛ ألا وهى « فكرة الزمان » ؛ يتبين مدى العمق الفكرى الذى يتميز به الأشاعرة ، كفرقة من أكبر الفرق الكلامية الإسلامية ، ذات الأهمية البارزة فى الفكر الفلسفى الإسلامى .

استخدم الأشاعرة الفن الفلسفى ، لعلم الكلام الذى وضع أُسسه ومبادئه ، الشيخ أبو الحسن الأشعرى ، مؤسس فرقة الأشاعرة ؛ فاستطاعوا توظيفه فى الدفاع عن الأفكار الرئيسية للعقيدة ؛ خاصة عند قيامهم ببحث مثل هذا الموضوع ، الذى يعتبر من أكثر الموضوعات الفلسفية الدينية عمقا .

ولعله قد تبين فى جلاء ووضوح – من خلال هذه الدراسة – مدى الإلتقاء التام بين الفلسفة والدين ، فى أرقى امتزاج ممكن . فإنَّ بحثًا مُوفَّقا ، فى هذا المجال بالذات ، لا يتحقق إلا بامتزاج العقل واستنتاجاته ، مع الدين وتقريراته . وليس هناك مَنْ هو أفضل من الأشاعرة للقيام بهذا .

فالإنسان بحواسه لم يشهد بداية الزمان ، التى هى بداية العالم . وذلك لأنه لم يشهد نشأته هو ، فكيف يستطيع أن يشهد نشأة العالم كله ..؟ وكيف يسمح لنفسه بأن يحكم ويقطع برأى يتعلق بهذه النشأة ؟ لذا ، فإنه لابد من الإستناد إلى الدين فى هذا . يقول الله تعالى : ﴿ مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ ٱلْمُضِلِّينَ عَضُدًا ﴾ [الكهف – آية ٥١] . كما أن الإنسان لن يستطيع بقدراته المحدودة القاصرة ، معرفة أى شىء عن نهايته أو نهاية العالم . لذا يجب عليه ألَّا يقرر أبديته ، بل يجب أن يستمع إلى صوت الحق ، وقـول الخالق ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴾ ؛ [سورة الرحمن] وأن يمزج ذلك بما يمكن أن يستنتجه العقل ، من ضرورة وجود نهاية لهذا العالم ؛ يتحقق عندها الجزاء وتتم عندها الغاية .

وقد أمكن للأشاعرة باستخدام المنطق العقلى ، أن يستنتجوا مايثبت أن الله

تعالى هو خالق كل شيء ، وأن هذا الخلق ، قد حدث بعد عدم سابق . وذلك لأنه لا يمكن أن يتساوى الخالق مع مخلوقاته ، فى الوجود ، ولا فى أى نوع من أنواع المساواة ، أو فى أى صفة من الصفات ، سواء فى الأزلية أو الأبدية ، أو الرتبة أو الفضيلة أو العلم .. الخ .

فإذا كان الفلاسفة قد اعتقدوا فى أزلية العالم ، وحاولوا إثبات ذلك عن طريق محاولات فكرية متعددة بذلوها ؛ منها إثبات أزلية الزمان ، أو أزلية المادة التى هى الهيولى ، أو أزلية الصورة بكمونها فى المادة منذ الأزل ؛ فإن الأشاعرة قد فنَّدوا كل تلك المحاولات ، حتى أبطلوها ، وأظهروا تهافتها وخطأها أمام الحقيقة العقلية والدينية الواضحة .

وقد تبين أن الفلاسفة قد اعتمدوا أول ما اعتمدوا ، فى كل تلك المحاولات التى بذلوها ، لإثبات أزلية العالم وأبديته ؛ على فكرة الحركة الأزلية الناتجة عن المحرك الأول الأزلى السرمدى ، وهو الله تعالى .

لذا فإن الأشاعرة قد اهتموا اهتماما كبيرا ، ببيان فساد هذه الفكرة ، وعدم صحتها عن طريق الأدلة العقلية القاطعة ، مما ساعد كثيرا على تقويض باقى الأفكار القائمة عليها ؛ مثل قِدَم الزمان ، أو قدم المادة ، أو قدم الصورة الكامنة فى المادة .

كما أوضح الأشاعرة من خلال ذلك أن قِدَم الصانع ، لا يوجب قدم المصنوع . فقد يكون الصانع موجودا ، لكنه لا يريد صنع أى شيء إلا فيما بعد . والصانع هنا هو الله تعالى ، فهو حرٌّ حريةً مطلقة فى اختيار النقطة التى يبدأ عندها إظهار صفته فى الخَلْق . وهو حر كذلك فى الكيفية التى يصنع بها مصنوعاته أو مخلوقاته .

لذا فقد أعطى الأشاعرة أهمية كبيرة لصفة الإرادة ، عند إثباتهم لحدوث العالم ؛ خاصة ماعرضه الغزالى فى كتابه : تهافت الفلاسفة . وبالإضافة إلى اهتمام الأشاعرة بصفة الإرادة الإلهية فى مجال إثبات حدوث العالم وإثبات فنائه ؛ فإنهم قد اهتموا كذلك بصفتين هامتين أزليتين فى نفس هذا المجال ، وهما صفتى العلم

والقدرة . فأوضح الأشـــاعرة ، فاعلية هذه الصفات ، فى إحداث العالم ، وذلك بعد مزجها بقوانين المنطق ؛ حتى استطاعوا أن يُخرجوا من ذلك مزيجًا رائعا ، متمثلا فى عدة نظريات وبراهين ، أهمها وأعظمها ، نظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذى لا يتجزأ .

وإذا كان الأشاعرة قد أثبتوا خطأ تلك المقولة ، التى تناقلها الفلاسفة منذ أرسطو ؛ وهى قولهم بأزلية العالم ؛ فقد كان من السهل عليهم أن يثبتوا خطأ مقولة أخرى ، فى هذا المجال وهى القول بأبديَّة العالم . فقد قال الفلاسفة بوجود تلازم فى الوجود بين الله تعالى ، والعالم – تعالى الله عن ذلك علوا كثيرا – فجعلوا العالم أزليا أبديا . وكما كانت براهينهم ، لإثبات أزلية العالم ، براهين واهية ، فكذلك كانت براهينهم لإثبات أبديته ؛ مثل برهان الإيجاب الذاتى ، وبرهان الحركة الدائرية الأزلية الأبدية ، وبرهان الشوق الأفلاطونى الأرسطى ، وبرهان التوازن بين دورتَىْ الكون والفساد فى العالم .

لكن الأشاعرة أثبتوا من جانبهم أن كل ماكان مُحدثا ، فهو قابل للفناء ؛ أى أن الفناء ليس مستحيلا عليه . وبما أنهم أثبتوا حدوث العالم ، بعدة وسائل وبراهين قاطعة ، فهو لذلك قابل للفناء عقليا ؛ ولكن الفناء تقرر دينيا ، فهو واقع لا محالة . فكل مُحدَث تتصف طبيعته بالفناء . فالمُحدَث هو الممكن ، والممكن لا يكون له الوجود من ذاته ، سواء عند بدء وجوده ، أو بعد وجوده ، فالذى أَوْجَده ، وخَلَقَه وأحْدَثه ؛ هو وحده ، الذى يملك الإرادة والقدرة والسيطرة على كل ماخلق وأحدث . فالله يُمسِكُ السموات والأرض من أن تزولا إلا بإذنه . فإذا ما جاء الحد الذى حدَّده تعالى لقيام الساعة ، وقع الفناء بقدرته . قال تعالـــــى : ﴿ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ ۖ يُكَوِّرُ ٱلَّيْلَ عَلَى ٱلنَّهَارِ وَيُكَوِّرُ ٱلنَّهَارَ عَلَى ٱلَّيْلِ ۖ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ كُلٌّ يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ۗ أَلَا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفَّٰرُ ﴾ [الزمر – آية ٥] . أى أن العالم يظل موجودا إلى أجل ووقت حدَّده الله .

من هذا المفهوم ، أمكن للأشاعرة أن يُثبتوا منطقيا خطأ وفساد فكرة الأبدية عند الفلاسفة . فاستمرارًا لنظريتهم فى الجواهر والأعراض التى أثبتوا من خلالها حدوث العالم ؛ فإنهم قد استخدموها فى إثبات الفناء عقليا ؛ وذلك عن طريق مبدأ

هام من مبادىء هذه النظرية ، وهو « فناء الأعراض وتجدُّدَها فى كل آن » ، عن طريق الإرادة والقدرة الإلهية . فإذا أراد الله فناء العالم ، فإنه تعالى يوقِفُ خَلْق الأعراض ، بعد فنائها فى لحظة من اللحظات . والله تعالى يقول : ﴿ وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ ﴾ ويقول ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴾ ويقول ﴿ كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ﴾ [سورة القمر : ٥٠ ، سورة الرحمن - ٢٦ ، سورة القصص - ٨٨] .

وبعد الفناء التام ؛ أثبت الأشاعرة ضرورة البعث . لكى يتحقق الجزاء فى حياة جديدة ، فى دار جديدة هى الدار الآخرة . فَتُجْزَى كل نفس بما كسبت ؛ فإما الجنة وإمَّا النار . وهذه الحياة الثانية والآخرة أو الأخيرة ؛ تستمر فى دوام أبدى أى فى خلود . فالإنسان فى هذه الحياة يكون فى دار القرار ، التى يحصل فيها - كما قال الرازى - على أقصى سعادته البدنية والروحية التى لم يستطع الحصول عليها فى هذا العالم .

وإذا أمكن تلخيص مابين دفتى هذا الكتاب ، فإن ذلك يمكن أن يكون فى تلك الآية الخالدة :

﴿ قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ ۚ قُلِ ٱللَّهُ يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ ۖ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ ﴾ [سورة يونس : ٣٤] صدق الله العظيم .

* * *

نتائج هذه الدراسة ....

فى نهاية هذه الدراسة، يمكن تلخيص النتائج التى يُرجى أن تكون قد توصلت إليها ، فيما يلى :

أولا : تجميع آراء متناثرة ، حول فكرة واحدة ، هى فكرة الزمان ، والربط بينها ، ربطا موضوعيا ، من خلال آراء زعماء فرقة كلامية معتدلة ، تمثل جمهور الأمة تقريبا ، هى فرقة الأشاعرة . وفى هذا سهولة الحصول على نوع من المعرفة المتكاملة ، التى يرتاح إليها العقل ، وتطمئن إليها النفس . ولا سيما أن هذه المعرفة قد نبعت من أرضية علمية واسعة ، ممتدة على مدى زمنى طويل .

ثانيا : المزج بين الفلسفة والدين مزجا رائعا ناجحًا ، ليس فيه تأويل خارج للدين ، ولا تقرير مُجحِف من العقل . وليس فيه نُصرة لأحدهما على الآخر . مع إظهار عدم التعارض بينهما فى سبيل الوصول إلى الحقيقة ؛ ممَّا أدى إلى نجاح إيضاح الأمور الغيبية .

ثالثا : تخليص العقيدة من بعض الشوائب الفكرية ، التى قد تؤثر على سلوك الإنسان . وزيادة الثقة لدى البشر فى حياتهم ؛ والإطمئنان إلى مصيرهم ، بعد مماتهم ؟ .

* * *

المراجع
مرتبة حسب ورودها بالبحث

أولا : المراجع العربية :

١ - الغزالى - مقاصد الفلاسفة - تحقيق د. سليمان دنيا - دار المعارف بمصر سنة ١٩٦١ .

٢ - دى بور - تاريخ الفلسفة فى الإسلام - ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - ١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨ م .

٣ - الغزالى - تهافت الفلاسفة - تحقيق د. سليمان دنيا - ط ٥ ، ط ٤ القاهرة دار المعارف بمصر - ١٩٤٧ .

٤ - أحمد الشنتناوى وآخرين - إعداد - دائرة المعارف الإسلامية - القاهرة دار الشعب - سنة ١٩٦٩ .

٥ - النشار . د. على سامى - نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام - ط ٤ دار المعارف سنة ١٩٦٦ .

٦ - س بنتس - مذهب الذرة عند المسلمين - نقله من الألمانية د. محمد عبد الهادى أبو ريدة - مكتبة النهضة المصرية - سنة ١٩٤٦ .

٧ - الغزالى - المنقذ من الضلال - دار الكتب الحديثة - جـ ١ سنة ١٣٨٨هـ ١٩٦٨ م - دار النهضة للطباعة .

٨ - البغدادى - الفَرق بين الفِرق - مكتب نشر الثقافة الإسلامية سنة ١٩٤٨ م .

٩ - الشهرستانى - الملل والنحل - تخريج محمد بن فتح الله بدران - مطبعة الأزهر - سنة ١٩٤٧ .

١٠ - الإمام العسقلانى - فتح البارى - المطبعة البهية المصرية - القاهرة ١٣٤١ هـ .

١١ – الباقلانى – الإنصاف – مكتب نشر الثقافة الإسلامية – ١٩٥٠ م .

١٢ – الجوينى – الشامل فى أصول الدين – دار المعارف – الإسكندرية – سنة ١٩٦٩ م .

١٣ – الشهرستانى – نهاية الإقدام – حرره وصححه الفرد جيوم – سنة ١٩٣١ م .

١٤ – ابن سينا – الشفاء – الإلهيات – جـ ٢ – الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية – القاهرة – سنة ١٩٦٠ م .

١٥ – محمد مشتاق أحمد – البرهان المحكم على حدوث العالم – سنة ١٩٠٩ م . طهران .

١٦ – فخر الدين الرازى – معالم أصول الدين – المطبعة الحسينية بالقاهرة ١٩٣٧ م .

١٧ – ابن تيمية – منهاج السنة – ط ١ – المطبعة الكبرى الأميرية – ببولاق سنة ١٣٢١ هـ .

١٨ – د. أحمد محمود صبحى – فى علم الكلام – جـ ١ ، ٢ منشأة المعارف الإسكندرية سنة ١٩٨٠ .

١٩ – د. محمد جلال شرف – الله والعالم – دار المعارف سنة ١٩٦٨ م .

٢٠ – يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية – ط ٥ – مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٣٨٩ هـ – ١٩٧١ م .

٢١ – ابن رشد – تهافت التهافت – تحقيق د. سليمان دنيا – ط ١ – دار المعارف بمصر – سنة ١٩٦٤ .

٢٢ – الشيخ محمد عبده – شرح العقائد العضدية – مطبعة عيسى البابى الحلبى وشركاه – ط ١ – سنة ١٩٥٨ م .

٢٣ – الإمام محمد عبده – رسالة التوحيد – دار المعارف بمصر – ط ٢ – سنة ١٩٦٦ م .

٢٤ – التهانوى – موسوعة اصطلاحات الفنون الإسلامية – خياط – ط بيروت جـ ٣ ، ٥ .

٢٥ – أرسطوطاليس – الكون والفساد – ترجمه من الأغريقية بارتملى

سانتهليرَ وإلى العربية أحمد لطفى السيد - مطبعة دار الكتب المصرية - ١٣٥٠ هـ - ١٩٣٢ م .

٢٦ - أرسطوطاليس - الطبيعة - ترجمة اسحق حنين تحقيق د. عبد الرحمن بدوى الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة - جـ ٢ سنة ١٩٦٥ .

٢٧ - أرسطو - الميتافيزيقا .

٢٨ - ابن رشد - تفسير مابعد الطبيعة - المطبعة الكاثوليكية - بيروت .

٢٩ - أبو بكر الرازى - رسائل فلسفية - ط - مصر سنة ١٩٣٩ م .

٣٠ - أبوبكر الرازى - رسائل فلسفية - نسخة بيروت - دار الآفاق الجديدة - ط ١٩٧٣ .

٣١ - فخر الدين الرازى - الأربعون - ط ١ - حيدر آباد الدكن الهند سنة ١٣٥٣ هـ .

٣٢ - الإيجى - المواقف - مطبعة العلوم بشارع الخليج . القاهرة - سنة ١٩٣٩ م .

٣٣ - أرسطو طاليس - فى السماء والآثار العلوية - تحقيق عبد الرحمن بدوى . مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر - القاهرة - ط ١ - سنة ١٩٦١ م .

٣٤ - د. عاطف العراقى - تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية - دار المعارف بمصر - ط ١ - ١٩٧٣ .

٣٥ - ابن سينا - الإشارات والتنبيهات - تحقيق د. سليمان دنيا - دار المعارف بمصر - جـ ٣ - سنة ١٩٥٧ م .

٣٦ - جميل صليبا - تاريخ الفلسفة العربية - دار الكتاب اللبنانى - بيروت سنة ١٩٧٣ م .

٣٧ - البغدادى - أصول الدين - ط ١ مطبعة الدولة استانبول سنة ١٣٤٦هـ، ١٩٢٨ م .

٣٨ - يحيى هويدى - دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية - دار النهضة العربية القاهرة - سنة ١٩٧٢ م .

٣٩ - الخياط - الإنتصار - دار الكتب المصرية - ١٣٤٤ هـ ١٩٢٥ م .

٤٠ - ريتشارد مكارثى - ديانة الأشعرى - بيروت سنة ١٩٥٣ .

٤١ – فخر الدين الرازى – المحصل – ط ١ – المطبعة الحسينية – القاهرة سنة ١٩٣٧ م .
٤٢ – العقاد – الله – ط ٧ – دار المعارف بمصر .
٤٣ – ابن رشد – تلخيص مابعد الطبيعة – حققه وقدم له د. عثمان أمين . مكتبة ومطبعة مصطفى البابى – سنة ١٩٥٨ م .
٤٤ – جمال الدين الأفغانى . الرد على الدهريين – ط ٤ – مطبعة الجمالية – مصر سنة ١٩٣٣ .
٤٥ – الأسفراييني . التبصير فى الدين – مكتبة الخانجى بمصر / مكتبة المثنى ببغداد ١٣٧٤ هـ سنة ١٩٥٥ م .
٤٦ – ابن رشد . مناهج الأدلة فى عقائد الملة – ط ٢ تحقيق د/ محمود قاسم – مكتبة الأنجلو المصرية – ١٩٦٤ م .
٤٧ – الطوسى – شرح الإشارات – دار الطباعة العامرة .
٤٨ – فخر الدين الرازى – المباحث المشرقية ط ١ . حـ ٢ – حيدرآباد . الدكن مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية الهند – سنة ١٣٢٣ هـ .
٤٩ – الأشعرى – مقالات الإسلاميين – استانبول – مطبعة الدولة – سنة ١٣٤٦ هـ ، ١٩٢٨ .
٥٠ – الباقلانى – التمهيد تعليق وتحقيق محمود الخضيرى – دار الفكر العربى سنة ١٩٤٧ .
٥١ – عبد الرحمن بدوى – مذاهب الإسلاميين – القاهرة – مكتبة نشر الثقافة الإسلامية – سنة ١٩٤٠ .
٥٢ – الإيجى – المواقف – عالَم الكتب بيروت – مكتبة المتنبى بالقاهرة .
٥٣ – الجرجانى . شرح المواقف – جـ ٢ – دار الطباعة العامرة .
٥٤ – عرفان عبد الحميد . دراسات فى الفرق والعقائد الإسلامية – مطبعة الإرشاد – بغداد – ط ١ – سنة ١٩٦٧ .
٥٥ – الغزالى – إحياء علوم الدين – جـ ١ – كتاب قواعد العقائد .
٥٦ – الآمدى – غاية المرام فى علم الكلام – تحقيق حسين محمود عبد اللطيف – المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – القاهرة – ١٣٩١ هـ – ١٩٧١م .

٥٧ – ألبير نصرى نادر – أهم الفرق الإسلامية . المطبعة الكاثوليكية – بيروت ١٩٦١ .

٥٨ – الأشعرى – الإبانة – المطبعة السلفية ومكتبتها – القاهرة سنة ١٣٨٥هـ .

٥٩ – يوسف الباجا – فلسفة المتكلمين – مطبعة شبرا الفنية – القاهرة – سنة ١٩٤٥ .

٦٠ – أبو البركات / عقيدة أبو البركات عمدة أهل السنة والجماعة . لندن سنة ١٩٤٣ م .

٦١ – الحافظ البيهقى – الأسماء والصفات – ط ١ – مطبعة أنوار محمد – الهند سنة ١٣١٣ هـ .

٦٢ – الباقلانى – الإنصاف – تحقيق الكوثرى – ط ٢ مؤسسة الخانجى – سنة ١٩٦٣ م .

٦٣ – سعيد حوى – الله . مكتبة وهبه – القاهرة .

٦٤ – البيضاوى – طوالع الأنوار – على هامش كتاب شرح المواقف للجرجانى .

٦٥ – القاضى عبد الجبار المعتزلى – المغنى – جـ ٧ و ٨ – مطبعة عيسى البابى الحلبى وشركاه – القاهرة سنة ١٩٦٥ م .

٦٦ – النشار – د. على سامى . عقائد السلف – منشأة المعارف بالاسكندرية ١٩٧١ .

٦٧ – البستانى – دائرة معارف البستانى – جـ ٣ – مطبعة المعارف – بيروت – سنة ١٩٧٨ .

٦٨ – إخوان الصفا – رسائل إخوان الصفا – دار الطباعة والنشر – بيروت – سنة ١٩٥٧ م .

٦٩ – الشيرازى – المبدأ والمعاد – دار الكتب القومية المصرية – سنة ١٣٦١هـ ، ١٩٢١ م .

٧٠ – ابن كثير – البداية والنهاية – جـ ١ ط ١ مطبعة الكردى بمصر – ١٣٤٨ هـ .

٧١ – أ.و.ف توملين – فلاسفة المشرق . ترجمة عبد الحميد سليم – دار المعارف .

٧٢ – الجوهرى – تفسير الجواهر للقرآن الكريم – جـ ١٢ .

٧٣ – ابن حزم – الفصل فى الملل والنحل – مطبعة صبيح – القاهـــــرة – جـ ٤ .

٧٤ – ابن مثوية المعتزلى – التذكرة فى أحكام الجـــواهر والأعراض . تحقيق د. سامى نصر لطفى وفيصل بدير عون – دار الثقافة للطباعة والنشر – القاهرة سنة ١٩٧٥ م .

* * *

ثانيا : المراجع الأجنبية :

1 - The Eternal philosaphy. by richard Hpoe. An Arbor. the unive of Michg.

2- Man's religions. John. B Noss. London.

3- O'leary, De lacy. Arabic thaught and its place in history. - 1958 - London. Kegmnpaul.

4- Aristotlis Metaphysics. V.ii, intraduction and commentry by. W.D. Ross. Oxford. 1948. V.i. 11.

5- N.W. Sharif. Muslem thought, its origin & achivement. Lahor Ashraf.

6- Encyclopeadia of Religion and Ethics. Edited by James Hasting. M.A..,D.o. V.ii, New york.

7- Dictionary of Islam. By Tomas patric Hughes, B.D., M.R.A.S. London! W.H. allen & Co., 1933.

* * *

فهرس المحتويات

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

* * *